
革命先驅
基督徒與晚清中國革命的起源
梁壽華 著
戴德生華人事工中心叢書
基督教來華二百周年
1807 紀念系列 2007
2009
基督教
書獎

晚清基督徒革命者語錄：

孫中山於1911年辛亥革命成功後公開見證說：
「我革命所以能夠成功，乃完全仰賴上帝的恩助。」

陸皓東遭嚴刑逼供時說：
「今事雖不成，此心甚慰，但一我可殺，而繼我而起者不可盡殺……我肉痛心不痛，汝其奈我何？」

宋居仁在他與博羅知縣的訴訟中勝訴後說：
「余遂轉憂為喜，確信上帝默佑我革命事業，終必成功。」

劉敬安於獄中說：
「身在縲絏，心在天堂。」

鄭士良於惠州之役失敗後仰天痛哭說：
「十餘年經營苦心盡此一旦！」

曹亞伯回憶說：
「予……惟在寧鄉中學操場默禱上帝，求上帝護佑黃克強（即革命者黃興）平安出城，予且願終身為上帝作證，無論在何人面前必相告曰：我乃信上帝之基督徒也。」

殷子衡於獄中說：
「惟有默禱上帝，解我苦痛。」

宋耀如受洗時說：
「我期望中國千千萬萬的人都皈依基督教，接受福音，享受平等、民主、博愛的幸福生活。」

（編按：縲絏，音雷洩。古代用以捆綁犯人的繩索，後比喻監獄，亦作縲紲。）

革命先驅

基督徒與晚清中國革命的起源



宣道出版社
China Alliance Press

RICHARD CHARLES LEE CANADA-HONG KONG LIBRARY

歷史系列

革命先驅

—— 基督徒與晚清中國革命的起源

作　　　　者：梁壽華
責 任 編 輯：葉妙玲　張惠恩
美 術 設 計：戴國基　張錦良
出 版 兼 發 行：宣道出版社
香港九龍中央郵政信箱七二二八九號
電話：(852)2782 0055　傳真：(852)2782 0108
電郵：info@cap.org.hk　網址：www.cap.org.hk
加拿大經銷處：宣道出版社(加拿大)
印　刷　者：瀚林智設計印刷有限公司

© 宣道出版社　二〇〇七年
二〇〇七年十二月初版
版權所有
國際標準書號：978-962-244-833-9 / 書目編號：4521

History Series

Pioneers of the Chinese Revolution:

Christians and the Origins of the Late Ching Revolution

Author : Leung Sau-wah
Executive Editors : Fiona Yip, Zhang Huien
Art Designers : Tai Kwok-kei, Alex Cheung
Publisher : China Alliance Press
P. O. Box 72289,
Kowloon Central Post Office, Hong Kong
Tel: (852) 2782 0055　Fax: (852) 2782 0108
E-mail: info@cap.org.hk
Website: www.cap.org.hk
Canada Distributor : China Alliance Press (Canada) Inc.,
10704-107 Avenue, Edmonton, Alberta, Canada T5H 0W8
Tel: (780) 463 2002　Fax: (780) 434 7685
E-mail: cap@capbooks.com
Website: www.capbooks.com
Printer : Wise & Wide Design & Printing Co., Ltd.

Copyright © 2007 by China Alliance Press
First edition, December 2007　2M
All Rights Reserved
ISBN: 978-962-244-833-9 / Cat. No. 4521

戴德生華人事工中心叢書簡介

多倫多天道神學院秉承並延展多年來培訓華人教牧領袖的異象，在2000年10月開設戴德生華人事工中心，在北美以至全球各地發展華人事工，服事華人教會。該中心期望成為學術研究和教會事工之間的一道橋梁，推動華人福音事工。

戴德生華人事工中心叢書之出版，就是要實踐這一「橋梁」的使命，將學術研究的成果貢獻給華人教會，並與學界人士、教會牧者及信徒領袖分享心得，為他們提供合適的參考資料。叢書系列的範圍將包括聖經研究、神學探討、教會歷史、教牧學等各方面。

戴德生華人事工中心叢書的出版工作是由香港宣道出版社負責，中心則贊助部分出版經費。繼林榮洪博士的《基督教神學發展史（二）：中世紀教會》面世後，現今推出第二部——梁壽華牧師撰寫的《革命先驅——基督徒與晚清中國革命的起源》。日後，中心在出版上會繼續與宣道出版社保持這合作關係。

願上帝使用本叢書，使之成為華人教會的祝福，產生建立信仰與栽培靈命的功效，同時激勵更多關心神國擴展的人從事神學研究及寫作。

Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of Toronto

https://archive.org/details/31761119281418

基督教來華二百周年(1807-2007)
紀念系列

人類歷史的進程恍如一股萬馬奔騰的洪流，洶湧澎湃，勢不可擋，但在上帝的手中，卻像隴溝的水，隨着祂的心意不斷流轉。的確，我們所信的上帝不但是創造宇宙萬物的神，而且是掌管歷史的神，祂叫萬事互相效力，這是人類歷史所見證的事實。

1807年，馬禮遜牧師憑着信，回應耶穌基督在升天前所頒布的大使命，把基督教信仰的火炬帶到中國。這小小的火點靠着上帝的恩典與大能，在廣闊的神州大地上燎燃屆兩個世紀，經歷了政治、科學、文化、經濟、社會、民生等種種的考驗，建立了數以萬計的教會，牧養了海內外千千萬萬的信眾，使他們成為一個持守信望愛、活現真善美的群體。

回顧近代中國的發展，我們清楚看見基督教對中國的貢獻，尤其在晚清時期，一班基督徒志士正是因着信仰的激發而對政治、社會、民生和教育等各方面都有所反思，並以行動來作回應。

有「四大寇」之稱的孫中山、尤列、楊鶴齡和陳少白，以至三合會頭目鄭士良等有識之士，都是當日志士的典型例子。在革命過程中，他們不曾忽略社會和民心的安定，這從惠州起義軍的本質和紀律可見一斑。

陸皓東、黃吉亭、曹亞伯、劉敬安、殷子衡等志士都本着基督教信仰和崇高的愛國精神，不惜冒險犯難，投身革命，屢敗屢戰。他們清楚表明信仰立場，其寧死不屈的精神更是令人景仰。他們都彰顯了基督徒美好的生命見證。

可惜在基督教的出版物中，絕少論到中國革命史中所蘊含的基督教因素，以及基督徒在近代革命中所扮演的角色。若要修復中國近代歷史和中國基督教歷史的本來面貌，本書可謂不可或缺，因它確為這個被人忽略的缺口補上了重要的一塊。

1911 年不獨是昔日辛亥革命成功之年，也是宣道書局（宣道出版社前身）成立之年。本社跟這新時代一起誕生，至今依然按着從天上領受的呼召和使命、藉着文字去宣揚基督那不變的道。而本書的出版，一方面是感謝西方宣教士對華人教會的關懷；另一方面是希望從不同的角度，讓讀者重溫中國近代革命史上一些重要的事實。

願每一位閱讀本系列書籍的朋友，都與我們一起向上帝獻上感謝，並且撫心自問：「今天我可為中國和普世華人做些甚麼？」

許朝英

宣道出版社社長



基督徒革命先驅

孫中山先生

（1866-1925）



目　錄

林榮洪序 xiii

自　　序 xv

導　　言 1

〖第一章〗基督徒革命者的興起 21

新的群體——基督徒知識分子——的出現 24

價值的抉擇 26

新思維的批判 29

超越觀念的批判 32

愛國主義 34

邊緣身分的抉擇 38

〖第二章〗革命與華人教會本國化運動 43

教會本國化的出現 44

華人自理運動 46

教會自立運動 53

〖第三章〗孫中山：基督徒革命者的形成 57

改良或革命抉擇的因素 58

在家鄉的成長及不滿的產生 60

在檀香山的經驗及新理想的形成 65

在家鄉的衝突 75

〖第四章〗 基督徒革命力量的凝聚 81

基督徒革命團體的胚型 82

基督徒革命力量的凝聚：檀香山 94

傳道，行醫，革命 100

基督徒革命力量的凝聚：廣州 117

基督徒革命力量的凝聚：香港 124

〖第五章〗 革命團體的籌組 143

在澳門和廣州的嘗試 143

上海基地的建立 154

檀香山興中會的創立 170

〖第六章〗 興中會第一次起義 185

起義的準備 185

廣州起義的部署 196

第一次革命的失敗 200

基督徒革命者失敗後的遭遇 208

〖第七章〗 革命力量的重組 213

革命力量的重組：海外華僑 214

「倫敦被難」的經過及影響 221

革命力量的重組：日本同志的結集 227

革命力量的重組：基督徒和會黨的合作 233

革命力量的重組：廣州基督徒志士的結集 238

史堅如：一個熱血的基督徒革命者 243

〖第八章〗興中會第二次起義 253
革命的形勢和部署 255
惠州之役 261
廣州的響應 267

〖第九章〗大明順天國之役 283
大明順天國之役的起因及醞釀 284
大明順天國政權的形式和性質 293
容閎與大明順天國 297
行動人員的招集及起事的策略 303
事泄失敗 310

〖第十章〗兩湖基督徒的革命活動 319
基督徒與黃興的長沙革命活動 320
武昌日知會的革命活動 329
熱血基督徒烈士劉敬安 340
信仰與救國 345

結　論 353
參考書目 361
圖片專輯：革命先行者孫中山掠影 387

林榮洪序

在中國近代史上，辛亥革命（1911-1912）無疑是一件驚天動地的事，它改變了傳統中國社會的面貌，使中國進入民主革命時期。中華民族對革命並不陌生，一亂一治、改朝易代、分合循環都為中國人所熟悉。不過，辛亥革命的性質跟以前的叛亂有所不同，它推翻了兩千多年的君主專制，聯合漢、滿、蒙、回、藏五族，第一次在中國成立民主共和國，徹底改變了中國傳統社會的結構。

辛亥革命成功的原因是多方面的，歷代中外學者對此已做過不少考究工作，當中更有人關注到早期革命與基督教的關係，特別是基督教對孫中山先生的影響。事實上，愈來愈多學者肯定基督教在晚清革命中的影響力。國父本人在民國元年的一次歡迎會上說：「兄弟數年前提倡革命，奔走呼號，始終如一，而知革命之真理者，大半由教會所得來。今日中華民國成立，非兄弟之力，乃教會之功。」此言不僅指出了革命思想的來源，而且啟發後人更全面地了解晚清革命。

近年雖有不少中外學者指出基督教對晚清革命的影響，但「認真去探討或建構一幅較全面的歷史圖畫的，卻如鳳毛麟角」。這是梁壽華牧師入微的觀察，也是他經過多方研究後撰寫本書的動力。梁牧師認為「基督教對中國晚清革命的重要性長期被人忽略……這可說是中國近代史和中國基督教史上的一個缺口」。本書正好填補了這個缺口。

雖然基督教是醞釀中國革命的一種激素，但梁牧師指出，

這場革命不是「基督教運動」或「教會革命」，而是「基督徒運動」。因為反清救國並不是宗教的使命，而是民族的使命。在救國的大前提下，基督徒革命志士與教外人士合作，發動起義。基督教信仰使他們對人生價值有了新的取向，對儒家道統不再抱殘守缺。他們放棄傳統的忠君觀念，否定君權神授的謬論，認為如果統治者逆天違民，民眾當有進行改革的責任。宗教信念與民族精神的結合，促使他們走上救亡圖存的革命道路。

梁壽華牧師是一位歷史學者，1980年代在香港中國神學研究院畢業後，曾於該院擔任講師，教授中國教會歷史。他用了多年時間蒐集有關中國革命的資料，對晚清歷史背景及社會動態作深入的研究，對歷史人物和事件作客觀的分析，終於在1994年完成一篇十分出色的神學碩士學位論文。本書乃由此論文修訂而成。梁牧師千錘百鍊、精益求精的研究精神在書中多處可見，實在難能可貴。本書對晚清中國革命史的研究有很大的貢獻，無論教內或教外關心中國近代史的朋友，均可從本書獲得寶貴的參考資料。

《革命先驅——基督徒與晚清中國革命的起源》一書行文流暢，史料豐富，立論中肯，在近代中國基督教歷史研究的荒原上，誠然是不可多得的奇葩。

林榮洪

加拿大多倫多天道神學院教授

自序

本書的立論是：基督徒革命者的倫理乃本於上帝的倫理。政治上民主共和的訴求、救國救民的拯救（salvation）言行、革命中的人道主義精神、為實現理想價值而不惜殉身的志向和勇氣、革命的無私性質、正義的伸張、嫉惡如仇，以至倚靠上帝而進行革命……可說都是把上帝的倫理體現於人的倫理中，是天道和人文相遇的結果。

雖然後來出現的非基督徒革命者也有一般基督徒革命者大部分的美德，但其內涵和基礎就截然不同。基督徒革命者的革命人道主義源於上帝的愛，如日知會首領劉敬安所說的，**要做一個真正的革命者，必須先做一個真基督徒。**他雖身在監牢卻心在天堂。**基督徒革命者為國家和革命事業祈禱，從個人的拯救進到社會的拯救，以至社稷的拯救。**

除了孫中山之外，大部分基督徒革命者都沒有著書立說去發表革命理念，他們只顧身體力行地從事革命。然而，孫中山有的也只是實用性的理論，沒有建設具系統的革命神學理論；他是理論家，更是實行家。

在這方面，我想起中國名著《三國演義》中的諸葛孔明，他當面大罵「群儒」，指斥他們是「小人之儒」，這種儒生「惟務雕蟲，專工翰墨……皓首窮經……日賦萬言，亦何取哉」！「君子之儒」則是「忠君愛國，守正惡邪，務使澤及當時，名留後世」。

除了「忠君」改為「忠於上帝」，「名留後世」改為「名

留生命冊」之外，其他君子之儒的表現，是可以完全套用在基督徒革命者身上的。

觀其行，知其言，我們可以從他們的行為窺見他們的基督徒革命倫理的特徵和內涵。他們值得被冠以「基督徒革命者」的名號，又如日知會的基督徒革命者被人稱為「信耶穌的革命黨」，一個多榮耀的稱號！

基督徒革命者的革命事業可說是全然失敗的。他們付出了極大的代價去救國，大明順天國的建國藍圖就表明了他們努力尋求的國家理想和救國之路。若是成功，中國必然建立成為理想國。備受維新派和革命派尊重的容閎是一位虔誠的基督徒，他曾向太平天國獻議建國「七事」，其中有「以耶穌教聖經列為主課」一事。大明順天國縱使早就推舉他為未來的臨時大總統，但革命的失敗使他和大明順天國的基督徒開國元勛始終無法實行這包括基督教教育的建國七事。

儘管基督徒革命者建立理想國之夢粉碎了，他們最終得以進入另一個理想國，像古代以色列人的民族英雄摩西那樣。他帶領以色列人出埃及，幾經艱苦險阻，終於到達迦南美地的邊境，可是上帝卻不許他進去，只准他眺望。結果上帝立約書亞領導以色列人進入此樂土福地，而摩西就死在山頭。然而，摩西卻不是飲恨而終，因為他的確進到那個比眼前的迦南更美的天上迦南。千多年後，他在山上榮耀地顯現，在場的還有以利亞。他們還與道成肉身的主在榮耀裏交談，被耶穌幾個門徒目睹。

基督徒革命者包括為國捐軀的烈士均沒有飲恨而終或志不獲伸而歿，因為上帝為這些兒子們預備了一個更理想的國度，作為他們安身立命之處。即使他們可以返回人間，他們也不肯，因

為相比於以往的建國藍圖，這天上的理想國是「更美的家鄉」。這真正理想的國度不是由他們捨身流血建立的，而是由他們效忠的主基督捨身流血建立的。

本書是我在香港中國神學研究院修讀神學碩士的畢業論文的修訂本。我寫此論文不是為了滿足學位的要求，而是出於對基督徒在社會和文化領域中所扮演角色的探究。

在我學習和成長的階段，中國神學研究院有多位老師都於我有恩，如周永健院長、陳若愚牧師、伍渭文牧師、林榮洪老師、余達心牧師、吳羅瑜老師、楊錫鏘醫生、鄺炳釗牧師、張修齊老師及師母、溫偉耀老師、客座老師麥炳坤老師、陳廷忠老師、林孟平老師、已故的趙天恩牧師和張子華牧師等，還有英叔和方成，都叫我沒齒難忘。

此際，還有很多我想一一致謝的人物浮現腦海，如香港宣教會恩基堂、恩澤堂、恩召堂的弟兄姊妹；我的摯友樊仲華、林希聖、姚錦燊、湯德崇、陳兆焯、張賢才、黃錫欽、黃文超、花姐錦嫦、Denny和Maria、Stanley夫婦、鍾伯夫婦、偉文夫婦等。其他的肢體如陳玉萍姊妹、邱放河牧師、勞伯祥牧師、黃光正夫婦、劉灝明牧師夫婦、曾廣基弟兄都在我身上有恩，是上帝給我差來的天使。台灣的郭明璋牧師也一直多方支持鼓勵我，委實不勝感激。

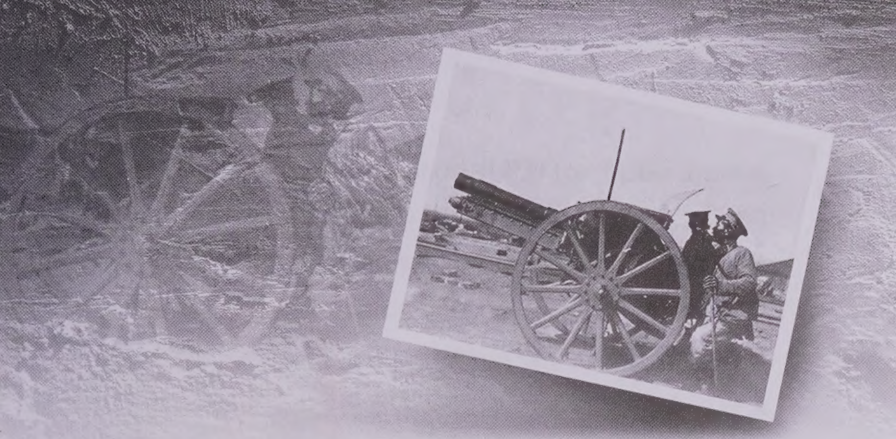
我這份論文得以順利出版，實在有賴上帝的恩待及多人的幫忙。謹在此多謝中國神學研究院出版部的吳羅瑜老師、李笑英姊妹、陳小玲姊妹、許桃麗姊妹、曾美好姊妹、李雪峰弟兄、劉嘉儀姊妹幫忙打字。還有我的乾妹吳美玲姊妹，當知道我的書會出版後，便不惜在百忙中幫我找資料兼做跑腿，於我不在香港時

充當我的經理人，我衷心感謝她！

我還要多謝宣道出版社的許朝英社長，他是冒險出版本書的，因為這類書一般都是虧本的；也要多謝編輯葉妙玲姊妹和張惠恩姊妹的辛勞和專業服務，要處理這本書的混亂原稿實在不容易。

本書得蒙多倫多天道神學院戴德生華人事工中心贊助部分出版經費，並蒙納入其叢書中，使本書的認受性得以提高，實在感激之至！

梁壽華



導言

李鴻章曾針對他當時所處的中國局勢説：「此三千餘年一大變局也。」這的確是晚清時代政治、社會、文化、經濟等各方面出現劇變的真實寫照。這種變局除了是因中國社會腐化及本身發展遲緩所造成外，最主要還是由於外力東侵。自鴉片戰爭以來，列強的侵略嚴重地衝擊着這個長期處於穩定狀態的社會。

衝擊中國的外力不但有威脅國家安全和民族尊嚴的堅船利砲，同時也有西方的近代文明。前者是赤裸裸的侵凌，後者在保守的士大夫和官僚看來也是一種民族威脅，他們認為「以夷人為師，將盡驅中國之眾咸歸於夷」。[1]但這種西方文明在較開明的士大夫的心目中，卻能救中國脱離夷人的堅船利砲，於是在1860年代出現了像魏源等人所講的「師夷之長技以制夷」的救國方案。他們所講的「師夷」，用現代術語講就是「西化」

1 轉引自郭廷以，「近代西洋文化之輸入及其認識」，《中國現代化的歷程》（台北：時報文化出版事業有限公司，民71），頁162。

(westernization) 或「現代化」(modernization)。「西化」和「現代化」二者的實際涵義雖有分別，卻都是指接受「西學」和「西器」以救國家；換言之，也就是要改變中國，使中國變得可以抵禦列強。

雖然開明派人士認為「師法西人並不可恥，可恥者為不若人」。[2]但「西化」或「現代化」在近代史不同的階段中和對於不同的人物都有不同的接受程度，及至民國初年五四新文化運動時期，胡適等人才喊出「全盤西化」的口號。

晚清時期對現代化的接受是隨着歷史發展而逐漸增加的。洋務運動時期，現代化的範圍只涉及「兵工」、「製造」等器物改革。隨着洋務運動的失敗，現代化就進一步進入政治制度的領域，這就是維新運動，但維新運動仍未觸及與儒家勢力互相支撐的帝王權威，由此可見這種主流現代化的局限。

在這主流現代化的邊緣，出現了徹底否定儒家統治體系的現代化改革，這就是太平天國運動和晚清的早期革命。[3]但這種現代化進程不是一帆風順的，不消說太平天國運動，就連興中會的革命也不被主流的開明知識分子接受。這種處於中國主流現代化邊緣的政治現代化有着強烈的基督教性質，雖然主流現代化的洋務運動和維新運動都有基督徒和傳教士推動及參與，但其主要執行人只接受「西學」而拒絕「西教」。相反，興中會革命雖然不是由傳教士所推動，同情革命的傳教士也不多，但它卻以基督

---

2 恭親王奕訢語，同上。

3 晚清早期革命是指 1900 年和之前的興中會革命，以及 1902 年的大明順天國革命。1900 年之後擁帝的自立軍失敗，不久，不少自立會的成員轉向鼓吹革命，反對立憲，自此主流現代知識分子才廣泛地進行革命。

教文明和價值為其欲實現於中國的理想。1911年赴華作傳教士，後來任教於牛津大學的漢學家曉斯（E. R. Hughes）形容孫中山說：

> 他視基督教為西方文明的一個不可分割的部分，希望中國能接受這種文明。他認為這種文明的上帝可以啟發同胞去推翻滿清的專制，又可以幫助中國成為一個富強的國家，像祂幫助英國和美國一樣。[4]

不但孫中山有此想法，就是不少基督徒革命者也有此想法。雖然這股處於主流現代化邊緣的現代化勢力最初不被主流勢力所認同和接納，但正是這股勢力進一步突破了晚清現代化的局限，摧毀了帝王統治權威的合法性，瓦解了中國幾千年堅固的帝王統治模式。這種突破其實是由這些革命者接受的基督教信仰和文明所帶來的，是一種自洋務運動以來最徹底的西化，是李鴻章所指的「變局」中最徹底的變動。革命比洋務運動以來的改革更徹底，是因為基督徒革命者跟晚清的改革者如魏源、曾國藩、奕訢、張之洞、康有為等人不同，他們接受了和中國傳統儒家價值完全迥異的基督教信仰。

當時已有不少人注意到，晚清早期革命的產生蘊含了基督教的因素。孫中山作為中國革命的倡導者和肇始者，當然體會到基督教對早期革命的影響，例如他在開國後不久（1912年）的一次演說中指出，革命思想大半源自教會，民國之建立「乃教會

4 E. R. Hughes, *The Invasion of China by the Western World* (London: Adam & Charles Black, 1968), p. 86.

之功」。[5]他在1924年另一次的演講中又說：

> 教會之入中國，既開闢中國之風氣，啟發人民之感覺，使人卒能脫異族專制之羈，如摩西之解放以色列人於唉及（即埃及）者然。

此語雖帶恭維性質，卻符合實情。另一位革命領袖黃興也在民國建成後談及革命成功時說：

> 基督教比其他獨立因素更大……基督教的擴展比你們傳教士所知的更廣，其理想已廣泛流布於中國。基督教宗教自由的思想帶來了西方政治自由的知識……這些思想引起革命……[6]

較後期的革命人物陸丹林也指出：

> 基督教改革宗的教徒，因為教義的薰陶與西教士的掩護，對於民主政治的認識及從事排斥異族的滿清專制政府，較之其他來得深切，宣傳活動也比之他人便利。故基督教徒的從事革命與西教士的贊助革命的史實，在革命史中也佔重要的位置。[7]

除了革命人物肯定革命中的基督教因素外，當時還有其他人看見基督教和革命活動之間的密切關係。早在1895年興中會第一次廣州起義前夕，廣東總督譚鍾麟就已知道造反者多屬教

---

5 孫中山，「在北京基督教等六教會歡迎會的演說」(1912.9.5)，《孫中山全集》，第二卷（北京：中華書局，1982），頁447。

6 轉引自 Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929), pp. 609-610.

7 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代稗海》，第一輯（成都：四川人民出版社，1985），頁573。

徒。[8]據美國著名學者史扶鄰（Harold Schiffrin）分析，此次起義的密謀被破獲後，中國政權和外國團體因知密謀和基督教有關，就不禁聯想到數十年前幾乎把清帝國覆滅的、打着基督教旗幟的太平天國動亂之再起。[9]晚清著名改良主義者及翻譯家嚴復在孫中山「倫敦被難」後不久才知孫中山其人，他指出西人之支持孫中山實因他是同教中人，並說孫中山企圖在中國實現基督教的理想：



嚴復像

---

8 馮自由，《革命逸史》，第一集（台北：台灣商務印書館，民60），頁20。

9 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*(Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1970), pp. 89-90.

> 西人所謂維新黨者，蓋即指孫文（孫中山）等而言。西人之許可孫文，別無深意，因謀叛之罪，彼律甚輕，孫文又為其教中人，嘗大言欲行其教於中國，以此之故，西人許之。[10]

可見嚴復已察覺到當時孫中山革命之基督教性質，他鄙視欲行異端之教於中國的孫中山。當時有一個日本人也觀察到孫中山的基督徒身分，以及基督教信仰對他革命的影響。這人是同情孫中山的，他就是參與中國革命的宮崎寅藏。他將身為基督徒的孫中山和儒者康有為作了如下的比較：

> 他們在思想上是相同的，都主張民權共和之說，但孫立基於西學，康則因襲漢學。一個受耶穌的培養，一個受儒教的教育，前者質而後者華。質則重實行，華則喜議論。二者見解雖然一致，其教養和性格卻不同如斯，這就是孫所以為革命的急先鋒，康所以為教育家的原因。[11]

和孫中山同時代的作者林百克（Paul Linebarger）在《孫逸仙和中華民國》（*Sun Yat Sen and the Chinese Republic*）一書中強調基督教信仰和基督教文明社會對孫中山的塑造之功，指出孫中山是從檀香山的基督教學校教育和社會生活中體會到基督教的價值，然後立志要在祖國實現這價值。林百克在描寫孫中山因中國沒有基督教而深感遺憾時說：

> 以基督教和他自己祖國的文明比較，他看到中國

---

10 嚴復，「論中國分黨」，《嚴復集》，第二冊（北京：中華書局，1986），頁488。
11 宮崎滔天，《三十三年之夢》（香港：三聯書店，1981），頁116-117。

苦於沒有進步的宗教。他是從基督教的實際效果來看基督教的。[12]

正如許多的基督徒革命者一樣，孫中山是先經過「觀察，比較，批判」的過程，然後才身體力行投身革命的。以上都是晚清革命時期的人對孫中山及其革命的觀察，他們都看出早期的革命活動帶有基督教性質。但是，並非每一位中國近代史學者都察覺或重視這一點。有些史書的作者對之只作輕描淡寫，有些甚至隻字不提，例如台灣學者張玉法等人所編的《中國現代史論集•第三輯•辛亥革命》，就輯錄了很多相關的文章，特別在「社會參與」一項中提到知識分子、緬甸華僑、洪門等社團成員與革命的關係，卻獨無提到基督徒或基督教。對於興中會基督徒革命者、兩湖日知會、華僑基督徒支持者，更是付之闕如。[13]

鄒魯在其著作《中國國民黨史稿》中用了相當篇幅來記載晚清革命，但除了極少地方必須提到孫中山所接觸的某人是牧師及其他明顯有關基督教的資料外，[14]其餘的全都隱去了基督徒革命志士的基督徒身分，以及某些革命地點的基督教背景。曾參與較後期革命的中國學者吳玉章所著的《辛亥革命》，也只說「帝國主義侵略中國的時候，常常以傳教作為它的先鋒」，而絕無提到傳教事業對革命的影響。[15]

---

12 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic* (New York & London: The Century Co., 1925), p. 152；另見 Chs. 19-23。

13 張玉法主編，《中國現代史論集•第三輯•辛亥革命》(台北：聯經出版事業公司，民 69），各處。

14 鄒魯，《中國國民黨史稿》(台北：台灣商務印書館，民 65），頁 660。

15 吳玉章，《辛亥革命》(北京：人民出版社，1973），頁 43-44。

有些學者雖然不願強調基督教的影響，卻又不得不承認這個事實。例如張玉法在《清季的革命團體》一書中，一方面批評某個作者過分強調基督教與革命的關係，另一方面也不得不承認，「基督徒對革命的幫助，確實不少」。[16]研究孫中山及其革命的著名中國學者陳錫祺在《同盟會成立前的孫中山》一書中指出，孫中山是在「為了擴大殖民主義的影響」而設立的聖公會意奧蘭尼學校（Iolani School）讀書時，因着受到那比舊中國優良的「西方資本主義教育制度」的教育之啟發而起來搞革命的。但孫中山信教並在香港的教會受洗一事，說明了「基督教信仰也使孫中山在相當長的時期裏，對帝國主義的本質認識不清……影響了孫中山所領導的舊民主主義革命的徹底性」。[17]雖然陳錫祺是從負面的角度來評價基督教對孫中山革命的影響，然而他的評論卻承認了基督教是引發革命的其中因素。

近年來，新一代的學者較能以積極的態度來看基督教對晚清革命的貢獻。如劉毅翔在「洪秀全、孫中山和洋教」一文中，不但承認孫中山受洗入教是「把信奉基督教作為其實現改良祖國、拯救同群之願的第一步」，[18]也指出孫中山本人亦「肯定西方基督教及教會在推翻滿清創立民國中的歷史作用」。[19]中國學者王笛在研究過興中會以外的革命派反洋教的情況後，便肯定了清末革命中的基督教因素。他還特別提到許多革命志士的基督徒

---

16 張玉法，《清季的革命團體》（台北：中央研究院近代史研究所，民 71），頁 158、頁 177 之注 24。

17 陳錫祺，《同盟會成立前的孫中山》（廣州：廣東人民出版社，1984），頁8-9。

18 劉毅翔，「洪秀全、孫中山和洋教」，顧大全等主編，《教案與近代中國》（貴陽：貴州人民出版社，1990），頁 238。

19 同上書，頁 239。

身分、作為革命機關的教堂和教會機構，以及那些同情革命的外國傳教士和基督徒。[20]

于醒民、唐繼無、高瑞泉合著的傳記文學《宋氏家族第一人》，以相當篇幅描寫宋耀如這位愛國主義者兼牧師所發起的愛國活動與革命之間的關係，揭露了他曾在上海主持一個支持興中會起義的祕密基督徒革命團體的鮮為人知的史實。[21]該書突顯孫中山基督徒革命者的形象，記載同志們常在廣州廣雅書局的抗風軒內結集，計畫組織興中會；孫中山建議把興中會組織成為一個有鮮明基督教性質的革命團體，後終未成事。[22]另一位肯定基督教在孫中山革命和中國西化活動中具作用的，是台灣作家李敖。李敖自稱是「一個對基督教素無好感的人」，[23]但他在書中卻以大量的資料，詳細論證「孫中山的基督徒生活、交遊、因基督而學醫、因學醫而革命，以及基督教事業對近代中國西化醫學的大功績」，並指出「在孫中山一生的過程中，基督、醫生、革命三者對他的生涯與轉變，有着最密切的連鎖關係」。[24]

愈來愈多新一代的中國學者對晚清革命的基督教因素持肯定和正面的態度，雖然他們的前輩只知一味攻擊基督教在華的傳教事業。

一般西方的中國近代史家都不會抹煞基督教是帶來中國晚清革命的其中因素，他們大都強調基督教在中國近代化歷程中所

---

20 王笛，「辛亥革命與反洋教鬥爭」，《近代中國教案研究》(成都：四川省社會科學院出版社，1987)，頁 118-119。
21 于醒民等人，《宋氏家族第一人》(哈爾濱：北方文藝出版社，1986)，頁 301。
22 同上書，頁 275。
23 李敖，《孫逸仙和中國西化醫學》(台北：文星書店，民 54)，頁 123。
24 同上書，頁 275-276。

扮演的重要角色。他們在著作中論到晚清革命、孫中山等有關課題時，都不諱言基督教的影響；描述革命事件時，也不會忽略這些事件跟教會和基督徒的關係。

除了上述的英國漢學家曉斯外，美國的漢學泰斗費正清(John K. Fairbank)也指出，「孫中山成為一個基督徒是他西化的一部分」；又說，「歸根究柢，基督教對他的事業起了作用」。[25]他又指出早期革命的鼓動者是基督徒：「受過教育的基督徒陰謀鼓動群眾起義」。[26]於毛澤東時代同情中共的美國著名記者埃德加•斯諾（Edgar Snow）在談到孫中山時，也肯定基督教對他成為一個革命家的重要性：「雖然中國的基督徒還不到人口的百分之一，但他們對孫中山來說卻很重要。他受過英國基督教學校的教育，他的思想一半是中式的，一半是西式的。」[27]專治俄國和中國史的美國學者當奴•特厄高特（Donald W. Treadgold）在其名著《西方在俄國和中國》的第二卷中，詳論了基督教自由主義對孫中山革命的影響，[28]並舉例說明一些興中會會員的基督徒身分及其所受教會教育的背景。[29]柯保安(Paul A. Cohen)在研究基督徒改革者王韜的書籍中，也提到基督教對

---

25 John K. Fairbank, *The Great Chinese Revolution, 1800-1985* (New York: Harper & Row, 1987), p. 146.

26 同上書，頁138。

27 埃德加•斯諾著，宋久、柯南、克雄譯，《復始之旅》(重慶：新華出版社，1989），頁105。

28 Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China, Vol. 2, China, 1582-1949* (London: Cambridge University Press, 1973), pp. 70-98，特別是pp. 91-96 "Sun's debt to Protestant Modernism" 一段。

29 同上書，頁81。

革命的影響，並說明了一些革命者的基督徒身分。[30]研究中國與日本史的美國女學者伊芙•晏雯特洛（L. Eve Armentrout Ma）寫了一本有關北美華僑與晚清革命的專書《革命者、保皇會和唐人街》，書中處處標明北美參與革命陣營的華僑的基督徒身分，以及他們在對革命派和保皇派的認同問題上之掙扎；同時又用了不少篇幅論述三藩市華人牧師伍盤照所創辦的基督徒報紙《中西日報》與革命之間的關係。[31]

另外幾本研究孫中山的專著也強調基督教對孫中山成為革命家的塑造之功，以及對其他基督徒革命者和革命本身性質的影響。韋慕廷（C. Martin Wilbur）的著作《孫中山——壯志未酬的愛國者》主要記述民國時期的孫中山，該書在前面關於晚清早期革命的篇幅中，清楚說明了孫中山在成長時教會教育和傳教士對他的影響、1896年「倫敦被難」的宗教經歷，以及基督徒對其反滿革命的支持。[32]

美國女學者莉奧•莎曼（Lyon Sharman）在她所寫有關孫中山的一本評傳中，詳述了孫中山的成長過程，其中相當注重基督教學校教育對孫中山的塑造之功。她的基調與林百克一致，該評傳記述孫中山在夏威夷接受了基督教的思想價值後，帶着聖經

30 Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), pp. 263-264.

31 Eve Armentrout Ma, *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 120-121.

32 C. Martin Wilbur, *Sun Yat-sen: Frustrated Patriot* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 12, 16, 46.

返國，要破除阻礙中國進步的迷信。[33]她在書中還描述了孫中山與他的第一個基督徒革命同志陸皓東的關係，孫中山常稱他為教友（doctrinal friend）；這位教友就是孫中山革命的第一個犧牲者。[34]

研究孫中山和興中會革命的美國著名學者史扶鄰，在其名著《孫逸仙與中國革命的起源》中不但顯明了基督教在思想上對興中會革命的影響，也顯明了革命者的基督徒身分。據史扶鄰描述，孫中山早年的成長和革命事業，是深受基督教理想及基督徒影響的，在革命中與他合作的亦有不少基督徒同志。史扶鄰尤其強調那些革命者的基督徒身分。雖然他認為興中會的領袖不是受西方宗教而是受西方政治的觸發而發動革命[35]，卻承認他們是西方及基督教傳統理念和精神的產物。[36]縱使史扶鄰的著作主要不是寫基督徒與晚清革命，但他比其他學者更注重這一點。

上述中外學者大都肯定晚清革命中的基督教因素，不過認真去探討或建構一幅較全面的歷史圖畫的，卻如鳳毛麟角；柯保安更慨嘆史學界普遍忽略這個課題，特別是忽略了「『香港興中會大部分領袖、世紀過渡時期廣州和香港初露頭角的革命核心人物都是基督徒』這個事實」。[37]他雖寫有專文研究「基督徒」改革者（"Christian" reformers），可惜卻沒有花同樣功夫去研究這

---

33 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*(Stanford, California: Stanford University Press, 1968), p. 16.

34 她指的是陸皓東。同上書，頁 17、40。

35 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 89.

36 同上書，頁 78。

37 Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*, p. 263.

些基督徒革命者。[38]這可說是中國近代史和中國基督教史上的一個缺口。有關這個課題的資料雖不算豐富，但早就散見於不同的專集中，有待學者去收集、整理、考據及應用，以還歷史的全面形相，從而將基督徒放在晚清革命場景中作正確的定位。本書是要填補這個為人忽略的缺口。

本書固然認定引發晚清革命的基督教因素，尤其認定基督教於1905年同盟會成立之前的酵素（starter）作用：[39]醞釀革命的產生。但本書並不認為這場革命是「基督教運動」或「教會革命」，而只視之為「基督徒革命」。原因是發起這場革命的是個別的基督徒，而不是基督教或教會，況且革命的目標也不是要實踐教會的使命，而是要實踐民族的使命。從這方面看，太平天國運動的性質比它更接近是基督教或教會運動：雖然太平天國的信仰被指為異端，但其信徒卻是以宗教組織「拜上帝會」的名義揭起這場革命的，而且洪秀全等人又以基督教教義為基礎，去建立他們所理解的基督教神權政體（Christian theocratic polity）。相反，晚清革命中的基督徒完全不是這樣，他們只是以個人身分接受基督教的理想，被它塑造而走上革命之路的。當這種理想跟他們所面對或所處的中國現實互相抵觸時，革命便由此而生。基督徒革命者是「基督教價值」的實現者，其目的是救國，而不是為

---

38 他只是略略提到基督徒革命者，同上；另見文章"Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The 'Christian' Reformers," in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), pp. 218-219.

39 借用細菌學的名詞，此詞是Paul A. Cohen在"Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The 'Christian' Reformers"一文所用，同上書，頁197。柯保安指出中國沿岸帶有基督教性質的文化，對內陸儒家性質的文化是一種「酵素」，前者刺激後者改變。

教會實現「基督教使命」。

基督徒的行動不是要實踐基督教的使命，但基督教卻是促使他們以革命救國的一種酵素，基督教信仰非但沒有消滅他們對祖國的關懷，反而在他們的思想中產生積極的影響，使他們成為晚清救國事業中的先覺者和先行者。

所以本書的焦點乃在於中國基督徒革命者，筆者嘗試從中國基督徒因信仰基督教而接受新的倫理價值和思維方式入手，重新建構他們救國行動的歷程，還他們在晚清救國事業中以應有的位置。

本書所講的「基督徒革命者」的「基督徒」，不是柯保安所指「『基督徒』改革者」的加上了引號的「基督徒」，柯保安所指的那種「基督徒」改革者不一定是基督徒，而只是有基督教背景及深受基督教影響的人。[40]但是本書所指的基督徒，首先是受洗加入教會成為教徒的，或時人稱之為基督徒或教徒的，雖然他們受洗加入哪教會已無從稽考；其次是一些未受洗就加入教會，又自認是基督徒的，史堅如就是其中例子。至於他們接受的是一個甚麼樣的基督教，信仰是否正統，基督徒品格如何等，則不是本書考慮的範圍了。大體而言，基督徒革命者所屬的教會都屬正統教會，他們絕少是「太平天國式基督教」的「基督徒」。跟基督徒攜手搞革命的太平天國餘黨洪全福可能是個例外，不過他的信仰未必不是正統。[41]總之，書中的基督徒革命者是指那些

---

40 同上書，頁200。

41 太平天國人物中也有比較正統的，如干王洪仁玕就是一個例子，他曾在香港倫敦會做過傳道人，在天京時曾試圖進行宗教改革，見簡又文：《太平天國典制通考》，下冊（香港：簡氏猛進書屋，民47），頁1899-1927。

具有基督徒身分或自稱是基督徒的人。他們絕大多數是更正教或新教徒，其中也包括極少數的天主教徒。

在史料方面，有關「基督教對晚清基督徒革命思想的形成和實踐的促進」之資料真是寥寥無幾。因為絕大多數基督徒革命者都是實行者，不是理論家或作家，很少留下思想性及理論性的著作，所以探索基督徒革命者在革命事業中的思想意識是很困難的，因此亦難以根尋基督教對他們革命事業的影響過程。雖然如此，卻不至於完全不能作這方面的探索，因為我們到底可以從一些當事人的短文、回憶錄、信仰見證，別人對當事人的描述及言論的引用……，梳理出他們對基督教的認知，以及基督教對他們發動或參與革命的影響。又或可從他們具體的出身背景、成長經歷、教會背景、職業或身分、與其他教會人物的關係、革命活動等，勾畫出他們革命事業的基督教性質。

相對於他們的思想意識，有關他們活動的資料就比較豐富，可是大都把他們當作普通的革命者，而教會中有關他們革命活動的記載也少得很。不過那些資料仍非常有用，因為配上他們的基督教背景和身分，就可以勾畫出基督徒革命行動的歷史圖畫了。在相關的資料中，關於孫中山的佔最多：有關孫中山的傳記、思想研究及孫中山本人所寫的回憶錄、其革命思想、政治理想、信仰歷程、他對基督教和革命之間關係的看法等都有相當多的記載，這都成為本書建構基督徒革命史的重要材料。

「基督教和基督徒與革命的關係」這個課題歷來就不易處理，若處理不當，便容易給人言過其實之感，以為作者刻意在誇大基督教的作用。無可否認，基督徒作者寫作時多少或會帶着護教的使命感。有見及此，本書儘量以較中性的史料和著作為根

據，很少引用由基督教出版社出版的文獻(本已缺乏得很)。既然材料這樣缺乏，有些片段難免要用觀察和推敲的方法來建構；但本書在這方面仍力求運用其他資料作旁證和判斷，甚至攀緣一些獲外界接受的著作的看法，以資佐證。

本書乃研究1907年日知會被破獲及在此之前的基督徒革命運動。晚清革命的肇始者和領導者絕大多數是基督徒，而在1903年大明順天國革命後，革命潮流雖在國內的非基督徒中風起雲湧，基督徒在其中卻依然扮演着活躍的角色。孕育及影響這些基督徒革命者的，主要是基督教教會和其中的人物，而革命在進行過程中亦往往牽涉教會和基督教機構，這段時期的革命活動顯然具有基督教性質。正如上文所提，基督徒的革命運動不是基督教或教會的運動，而是「基督徒的運動」，焦點在於中國基督徒本身，所以本書一開始就描述基督徒革命者的形成，以及基督教所賦予他們的理想和思維方式。當這新的理想和思維跟國家民族的現實相抵觸時便產生批判，而革命可說就是基督徒批判現實的具體體現。本書在開頭部分也描述了信徒的愛國意識，並點出了這種愛國意識在性質上如何有別於儒家式的愛國。

第二章說明基督徒的愛國意識不但表現於以革命救國的運動上，也表現於教會的自立運動上，而這兩個運動往往又是彼此相關的。

第三章嘗試勾畫基督徒革命者孫中山的成長過程。他發動革命是他所選擇的基督教理想(信仰及文明)和國家現實二者衝突的結果，這個興起革命的原因大致也可應用於其他基督徒革命者的身上，雖然其他基督徒革命者的背景和成長經歷未必如孫中山的一樣，例如許多人都從未放洋，但相同的是，他們在接受了

基督教理想後，都與中國種種的黑暗現實產生了衝突。事實上，早期興中會裏其他基督徒革命者的情況和孫中山的極為相似，史扶鄰也觀察到這一點，他說：「興中會的做法大多反映了他（指孫中山）的風格和傾向。」[42]孫中山的做法實在反映了興中會其他基督徒革命者的風格和傾向，尤其是興中會的核心人物。

第四至第八章記述了南方基督徒頭兩次的革命，包括探討其革命力量的凝聚歷程和實際的革命行動：主要以孫中山為中心，從孫中山的生活看基督徒革命力量的凝聚。這段時期的革命力量乃由孫中山和陸皓東二人組成的革命團體的胚型，發展到後來重要革命人物的結集，重點人物都是基督徒。例如後來興中會高層的核心人物鄭士良和陳少白，都曾像孫中山和陸皓東那樣讀過傳教學校，也都作過教會醫科學校的學生。其實傳教醫療工作之救人精神就是福音精神，這種救人精神和孫中山等基督徒的救國抱負是一致的。孫中山從立志傳道到後來學醫，再到最後從事革命，都表現了這種救人的精神。

第五章詳記了革命團體的籌組經過，以及孫中山等人初期實行革命之情況。正因晚清基督徒的革命不是教會運動，而是以救國為大前提的基督徒運動，故此也向非基督徒的有志之士招手。這期間從革命志士的結集至革命團體的正式成立，都有相當數量的非信徒甚至祕密會黨參與其中。作為正式團體的興中會雖然不是以教會或宗教名義設立，而且其宗旨是救國而不是實現教會使命，但因其成員多是基督徒，領導班子也以基督徒為主，所以興中會的某些表現顯然具有基督教色彩，如入會儀式即是一

42 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 4.

例。同時，廣州、上海、檀香山三地的革命志士的結集，以及革命團體的籌組和起義行動，都與基督徒和教會有密切的聯繫。

由於參與這些起義的人物除了原有革命團體的發起者外，還有在每次起義前夕新吸納的一批基督徒志士，所以頭兩次南方起義的記述都以新舊志士的結集作開始，然後記述他們的部署、行動及失敗。在這歷程中，幾乎每個環節都和教會人物、教堂、教會機構、教會學校有關，而這兩次起義都是由興中會發起的。

第九章記述了南方基督徒第三次的起義，這次起義雖以大明順天國的名義發動，卻都是由基督徒作核心領導，亦得到教會裏西教士的支持甚至參與。三次起義都以失敗告終，都有革命志士殉國，其中很多是基督徒，這說明了基督徒在救國一事上是盡心盡力、願付代價的。在這些起義行動中，不少基督徒都表現了基督徒的性格特質及基督教的理想。

除了這三次南方基督徒的起義外，本書還記述了同盟會建立前後內陸基督徒的革命活動，雖然當時革命的主流力量已不是基督徒，但基督徒仍積極參與其中。比如由兩湖基督徒和非基督徒主流革命者黃興、宋教仁等知識分子組成的革命團體日知會，便仍然顯出了基督徒的主動性及教會在革命活動中的功能。本書的結論乃總結了前面各重點，嘗試對當時身處教會和國家這兩個處境中的基督徒革命者，作中肯的評論。

天下為公

孫文

「你甚麼時候生日？」

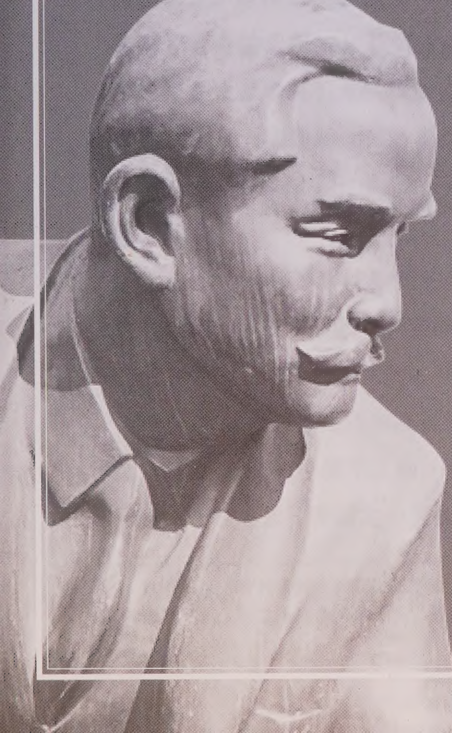
有一次，梅彬林問孫中山。

「革命不成談不上生日；

革命成，天天都是生日。」

孫中山幽默地回答。

（注：引自項定榮《國父七訪美檀考述》。梅彬林是當年孫中山遠赴歐美籌集革命經費時，在芝加哥為孫中山帶路的嚮導。）



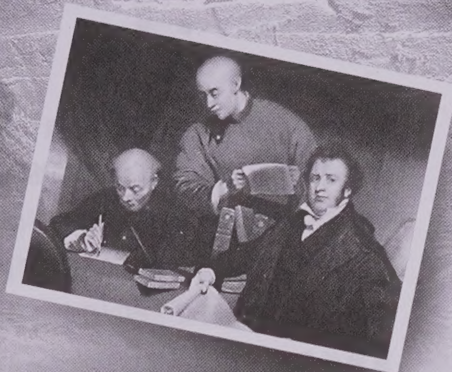


小時候讀村塾時，孫中山因質疑那種不求甚解只求背誦的傳統封建教學模式而向老師問道：「老師，我天天讀書卻不明白書中所講的道理，這有甚麼用呢？」

塾師不但沒有給他滿意的回答，還兇巴巴地拿起戒尺訓斥說：「自古以來就是這樣教法的，看誰膽大，竟敢違背先賢的教誨！」

孫中山始終不服氣，許多年後，他向舊日同窗重提這事說：「學問學問，想學就要問，學而不問，怎麼能懂呢？」

「讀書不忘救國，救國不忘讀書。」——孫中山



第一章

基督徒革命者的興起

有人曾經問過一位政治家：「革命思想是甚麼時候在中國產生的？」政治家回答說：「當1807年馬禮遜進入中國時，已種下了革命的根苗。」[1]這話並非言過其實，因為清末的兩場大革命都是由基督徒發起的，一場是發生於1850年代末至1860年代初的太平天國運動，另一場是從1890年代初開始，由孫中山等基督徒發起和領導的中國第一個真正帶有現代共和政治性質的晚清革命。

於孫中山等基督徒發起的革命及隨後陸續湧起的革命浪潮中，參與者不全是基督徒，尤其在大明順天國革命（1902-1903）失敗之後，發動和領導革命的愈來愈多不是基督徒。不過在此之前的反滿革命，主要乃由基督徒推動和領導。當時國內風氣未開，特別在1900年庚子之前，國人對清政權還未絕望，知識分子仍抱忠君思想，憂國之士仍欲在保持現有政權的情況下，以和

1 沈亞倫，「四十年來的中國基督教會」，《金陵神學誌：金陵神學院四十週年紀念特刊》，第二十六卷，第一、二期合刊（1950.11），頁22。

平手段改良社會；就在這時期，中國基督徒已在籌畫和實行排滿、推翻現有政權的革命了。雖然基督徒不是進行革命的唯一人物，而且於革命的最初階段已有不少非基督徒參與，但發起人及核心領導者卻幾乎全是基督徒。即使在1903年之後，基督徒仍積極參與革命，且在一些以非基督徒為主導的革命活動中扮演着重要的角色，甚至不惜捨身殉國。

在大明順天國革命及之前的興中會革命中，中國革命陣營的人物主要有三類：基督徒、三合會會員、華僑。不少和革命有關的華僑同時亦是基督徒和三合會會員，[2]三合會會員中也有不少是基督徒。[3] 及至大明順天國革命失敗之後，參與革命的學生、新軍、傳統知識分子才多起來。三合會會員和華僑是由基督徒發動和領導參與革命的。雖然三合會會員和華僑的反清傳統主要是出自「反清復明」的舊有思想，他們參與的革命卻帶有現代民主共和性質，這種在性質上的轉移，其實也是受基督徒影響的。

一如上述，這場革命雖然是由基督徒發動，但它並不是教會內部有組織的行動，而是出於個別基督徒的抉擇。在革命思想醞釀以至付諸行動的過程中，基督徒沒有隔絕非基督徒，兩者合作無間。基督徒和非基督徒之所以能夠如此團結合作，是因為革命的目的不是要實現教會的使命，而是要實現民族的使命。在這個大前提下，他們結成統一陣線，從事救國事業；由談論革命的

---

2 崔通約，「二十年來之美洲華僑」，《信義報二十週年紀念特刊》(民21.12.28)，頁150。

3 這些三合會會員兼基督徒有的在入教之前已是三合會會員，如鄭士良、鄧蔭南；有的則是先成為基督徒，後因革命的需要而加入三合會，如陳少白、孫中山。本書多處論到三合會會員與基督徒的關係。

「四大寇」到實踐革命的興中會都是如此。不過，在這些以實現民族使命為大前提而組成的革命團體中，基督徒卻是開創者和主導者。

基督徒能夠成為晚清共和革命的開創者和領導者，以及積極的支持者和參與者，並不是偶然的，而是和他們的信仰有關。早期西方傳教士來華，為的是要叫信奉異教的中國人認識基督，離棄偶像，接受福音，而不是要鼓動中國人進行政治革命。雖然社會和政治改革不久也被傳教士納入他們的傳教「項目」(agenda) 中，少部分傳教士如李提摩太 (Timothy Richard，1870 年來華) 等更認為救恩乃包括來世和今生、靈魂和身體，[4] 並試圖影響中國的政治改革，但他們不主張發動革命。[5] 傳教士包括李提摩太在內，大都教導信徒要順服政權，還經常以保羅和彼得的教訓為依據。[6] 中國信徒會受他們的傳教事業影響而發動革命，則是這些傳教士始料不及的。埃米莉 (Emily Hahn) 在分析晚清革命時指出：「弔詭的是，政治上的動亂竟然是由傳講和平與博愛的基督教傳教士所引發。」[7] 故此從在華傳教歷史的角度去看，晚清革命的出現，是傳教事業的一種「始

4 柯保安著，蘇文峰譯，「戴德生與李提摩太宣教方式之比較」，《基督教入華百七十年紀念集》(台北：宇宙光出版社，1977)，頁 90-91。

5 李提摩太等在中國推動政治改革的傳教士，大都反對以革命為改革中國的手段，見蘇特爾著，周雲路譯，《李提摩太傳》(香港：基督教輔僑出版社，1957)，頁 68。

6 廣東惠州一位西教士的文章是其中例子，見紀希榮述，黃慶初譯，「基督徒應如何對王家」，《德華朔望報》，第三十冊 (1909.3)，頁 20；第三十一冊 (1909.4)，頁 13 及以下。

7 Emily Hahn, *China Only Yesterday, 1850-1950: A Century of Change* (Garden City, New York: Doubleday, 1963), p. 295.

料不及的後果」(unintended consequences)：[8]基督教的傳入、中國的狀況、地緣的因素，加上對西方基督教社會的認識，促使了一些中國基督徒選擇革命救國的方案。

新的群體——基督徒知識分子——的出現

自 1807 年羅拔 • 馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）奉英國倫敦佈道會(London Missionary Society，以下簡稱倫敦會)派遣來華後，中國社會中漸漸形成了一個新的群體，就是基督徒群體。早期基督徒的文化水平普遍偏低，甚至有不少基督徒是文盲，家境非常貧寒。[9]一般人都不願送子女進傳教士辦的學校讀書，所以初期教會學校的學生大都出身低賤，其中不乏街頭的乞



揭開晚清西學東漸序幕的馬禮遜

8　這是社會學家 Max Weber 及 Robert K. Merton 等人的說法，指西方近代社會的資本主義、民主革命、近代科學等西方文明的興起，是由新教（Protestant Christianity）所觸發，而新教改革家本身並未有此意圖。見 Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion* (New York & London: John Wiley & Son, Inc., 1970), p. 100.

9　Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 426.

丐。[10]於第二次鴉片戰爭期間（1856-1858），外國差會大量注入資源，加上分別於1858年和1860年簽訂的天津條約和北京條約又准許傳教士在內地發展傳教工作，[11]故此傳教士能更廣泛地接觸到中國人，讀書人信教的漸多。教會學校又栽培了不少基督徒知識分子和商人，出版機構及其出版物亦影響了不少傳統讀書人接受西學和西教。早期華人傳道人和傳教助手的子女，都比普通人有更多機會在本地或外國接受西方教育。而不少在十九世紀到外國謀生或留學的華人，也成為了直接受西方文明洗禮的基督徒。[12]因着這種種的原因，中國基督徒中出現了一批具有新思想的知識分子。他們不像上一兩代的基督徒那樣的沒有文化，他們有知識，有新思維，眼界廣闊，對中國以外的西方世界有一定的體會和認識。

這些基督徒知識分子接受了西教，同時也接受了西學。對他們來說，基督教信仰和西方文明有密切的關係，基督教是西方文明的一部分，[13]是西方社會的基石。例如廣東三巴會[14]在

---

10 Jessie Gregory Lutz, *China and the Christian Colleges, 1850-1950*(Ithaca & London: Cornell University Press, 1971), pp. 14-15.

11 Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, pp. 358-359. Latourette指出，1856年至1958年之戰爭對傳教工作的發展無甚影響，只在廣州一地造成較大的損害，不久後所簽訂的天津條約和北京條約更容許傳教士在內地傳教，傳教工作得以在內地大大發展。

12 當時維新派保皇黨曾說這些華僑是：「海外之民，遠離故土，目不睹孔子之書，耳未聞孔子之名，習非禮是，罔而弗察，日所尊奉而膜拜者，不流於異教，則惑於淫祀。」見三水徐勤，「日本橫濱中國大同學校記」，《知新報》，第五十二冊，文收湯志鈞，《乘桴新獲：從戊戌到辛亥》（江蘇：江蘇古籍出版社，1990），頁599。

13 John K. Fairbank指出，孫中山接受基督教為西化（westernization）的一部分，見John K. Fairbank, *The Great Chinese Revolution, 1800-1985*, p. 146.

14「三巴會」即巴陵會（信義會）、巴色會（崇真會）、巴勉會（禮賢會），是屬歐洲信義宗的教會。

1909年出版的一期《德華朔望報》中，就登載了一位伍姓信徒這樣的觀點：「(西方) 慈善之事業、文明之器械、高尚之思想，幾無一不以基督教為其原動力、製造廠。」[15]興中會的教會長老左斗山把西方國家之「崇救世之神教」和「設上下之議院、商務郵政次第振興」視為強國之本。[16]這些基督徒知識分子有先接受西教後認識西學的，他們既皈信了西教，心懷就敞開，願意接受西學；反之亦然，一些中國人先接觸西方文明，然後也接受了基督教，他們既有心追求西學，也就比較容易接受西教。晚清時期，不少發動及支持革命的基督徒都是這類知識分子。

價值的抉擇

中國基督徒接受了基督教的信仰和文明後，雖然不一定反對傳統，卻視基督教思想比本國固有的傳統思想更有價值。對這些基督徒來說，基督教的價值正是中國傳統的思想和學說所沒有的。當時最為基督徒革命者注重的是人道主義(humanitarianism)，它甚至成為了一些基督徒參與革命的動力。社會學家麥格蘭 (David C. Macclelland) 曾指出，在西方社會，基督教對生命的尊重 (reverence for life) 引發了西方人強烈的責任感及主動進取的精神。[17]中國基督徒的革命其實很大程度上也是由這種「對生命尊重的觀念」所引發，例如半生投身革命事業的檀香山興中會基督徒會員宋居仁宣稱：「信仰基督

---

15 何樹德，「宗教別擇論」，《德華朔望報》，第二十六冊 (1909.1)，頁6。

16 左斗山，「人事有更天道不移論」，《萬國公報》，卷一一三，合訂本第二十八冊 (台北：華民書局，複印本，民57)，頁17752。

17 Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion*, p. 118.

教，尊重人道主義。」[18]格致書院學生史堅如也因厭惡弱肉強食的現狀而投身革命。[19]湖北革命團體科學補習所兼日知會的領袖劉敬安曾指出，要搞好革命，就要好好領略耶穌的愛。[20]孫中山顯然是個基督教人道主義者，他之欲作傳道，後學醫，最後投身革命，都是基於「救人」的抱負。他指清廷的苛政「對人性來說是一大恥辱」。[21]據他的孫女孫穗芳理解，孫中山「正是借助基督教『平等』、『博愛』的精神，作為反封建的思想武器」。[22]孫穗芳聲稱自己不是基督徒。這些懷着基督教人道主義精神的基督徒，因着不滿祖國非人性和傷人的政治手法，而產生「拯救」祖國的意念；革命就是化解這種現狀、實現拯救受苦同胞的手段。換句話說，革命事業在很大程度上是人道主義精神的體現，而基督教正具有這種救人脱離苦難的訴求，如孫中山曾說：

> 中國的官僚視老百姓為草芥，屠殺一千個人並不比踩死同樣多的螞蟻重要。如果中國像土耳其一樣近在歐洲的眼皮底下，我們就會和所有的基督教國家聯合起來，自動地進行改革運動。[23]

這種將人道主義實現於中國的想法，對基督徒革命者來說絕不是一種空想，而是可以透過與傳教士接觸、教會教育和書

---

18 宋居仁自述，鄭聰武記述，「宋居仁」，文收黃季陸編，《革命人物誌》，第三集（台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民58），頁156。

19 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁172。

20 殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯（武漢：湖北人民出版社，1980），頁18。

21 孫中山，「中國之司法改革」（約1897.7），《孫中山集外集》（上海：上海人民出版社，1990），頁17。

22 孫穗芳，《我的祖父孫中山》，上集（台北：禾馬文化事業有限公司，1995），頁111。

23 孫中山，「中國之司法改革」（約1897.7），《孫中山集外集》，頁17。

本，或對西方社會的體驗，而得以實現的。其可行性已見於西方社會。

有些愛國分子正是因為看到基督教的理想可以實現而信教和投身革命的。例如維新派領袖康有為那位飽讀孔子之道的弟子崔通約，就是因為看見香港倫敦會的區鳳墀和王煜初等人對人的關懷和熱誠，而領悟基督教之倫理道德比孔子之道更切實可行，從而信教及轉向革命。[24]

基督教信仰是個人的價值抉擇，但同時也可以是一個社會或民族的抉擇，不少中國基督徒知識分子也如此認為。他們相信，基督教不但關乎個人的生命，也關乎整個民族的生命。有些學者站在中國文化本位主義的立場，聲稱基督徒革命者之信仰基督教只是他們「個體生命的抉擇」，例如蔣慶曾指出：「孫中山先生在個體生命上選擇了基督教，而在民族生命上則選擇了中國傳統文化。」[25]這種説法很偏頗。基督徒革命者包括孫中山在內，接受基督教固然是自己「個體生命的選擇」，但其實也是他們「民族生命的抉擇」。孫中山夫人宋慶齡曾説：「對他（孫中山）來説，社會革命就是把基督教付諸實踐。」[26]她表達了基督教的理念不但能實現於個人，也能實現於社會。當這些基督徒個別地接受了基督教，並觀察和掌握到基督教理想的優越性，再對比自己國家民族令人堪憂的狀況時，他們就產生一種抱負——將基督教的理想實現在國家民族的生命中。

24 崔成達，「余信道之原因」，《中華基督教會年鑑 • 1916》（上海：中華續行委辦會，民 5），頁委 36-37。

25 蔣慶，「基督教信仰與中國文化」，《鵝湖月刊》，第十七卷，第九期（1992.3），頁 18。

26 埃德加 • 斯諾著，宋久等譯，《復始之旅》，頁 109。

晚清的基督徒革命就是新價值抉擇的結果。基督徒選擇了這種新價值，再結合中國當時的實況，就產生了革命的衝動。

新思維的批判

中國基督徒知識分子所選擇的新價值給了他們批判的思維。基督教的內容自然就成為中國現實的參照，對中國的現實起了一種批判作用。以往的中國傳統並沒有甚麼可以比較的，外來的佛教早已「融會」在中國的文化和社會中；[27]但現在有些中國人成為了基督徒，他們的思維方式起了變化，對現實從理所當然地接受變為批判。中國第一個被按立的傳道人兼最早期的信徒之一梁發（1789-1855），便是一個典型例子。梁發雖然只是個讀過四年書的雕版工人，絕不是甚麼士大夫或知識分子，[28]但他信教後寫的通俗福音小冊子，就有意無意地對中國人心態保守、迷信偶像、道德低落等現實予以批判，他還建議國人「虛心理會，忘乎國之禮義文章，泯乎道之傳自何方，準情度理，只思神天上帝生我為人」。[29]梁發接受了新信仰，就不再將現實視為理所當然了。

27 中國學者施志偉指出，儒家文化在中國傳統中佔主導地位，它跟中國本身的道教及外來的佛教接觸，雖曾一度彼此出現衝突，但至終互相匯流，互相滲透和融合，獨是基督教不能和儒學發生這種關係；回教是西北少數民族的宗教，談不上與中原的儒學有甚麼關係。見施志偉，「傳統宗教」，文收陳建遠主編，《中國社會——原型與演化》（瀋陽：遼寧人民出版社，1988），頁 207-241，特別是頁 211-212、226-227。

28 梁發十一歲入私塾，十五歲輟學。見麥沾恩著，胡簪雲譯，《中國最初的佈道者：梁發傳》（香港：基督教輔僑出版社，1959），頁 4-6。

29 梁發，《勸世良言》（哈佛大學藏本）（台北：台灣學生書局，複印本，民 73），頁 367 等。



中國第一位牧師梁發



梁發《勸世良言》之扉頁

批判思維的生發，是因為基督徒接受了中國傳統以外、與這傳統格格不入的一個信仰，而這信仰要求皈依者委身；換句話說，這信仰是個人的「終極關懷」(ultimate concern) 。對部分原先是傳統的讀書人來說，他們一旦皈依基督教，儒家價值就變得次要了，甚至變成了批判的對象；而對那些沒有受過多少傳統教育或已擺脫傳統教育影響的基督徒來說，他們的批判就更沒有羈絆了。地緣因素也促成了這種毫無束縛之批判的產生。柯保安把曾經經歷中國近代化過程的地區按表現分為沿岸 (littoral) 及內陸 (hinterland) 。沿岸包括南方瀕海地區的廣州、香港、澳門，以及長江流域地區，特別是上海，其次是武漢等，這裏按文化分類即屬「岸—河文化」(coastal-riverine culture)，這些地區比內陸較早和較多接觸西方，對傳統文化也較疏離。[30]沿岸地區最早接觸基督教，是十九世紀傳教事業的重點，受基督教影響最深，是故早期基督徒革命者絕大多數來自沿岸。與早期革命有密切關係的基督徒華僑也是沿岸人，他們的出身或家族都與廣東的珠江三角洲大有淵源。費正清與賴端和 (Reischauer) 也注意到這個特點。[31]

由基督教而來的批判思維並不止於揭露現實的問題，更對現實有所要求。對國家社會來說，基督徒是要求它照着基督教理想的樣式(包括信仰和文明)來變革，中國學者胡景鍾對此也有所描述：

---

30 Paul Cohen,"Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The 'Christian' Reformers," in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 197-198.

31 John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, *China: Tradition and Transformation* (North Sydney, 1979), p. 410.

> 基督教本身的教義也曲折反映了某些社會變革的要求，如主張平等……主張犧牲精神……和西方先進的管理制度和工業科學文化，使得一部分有愛國心的青年不能不起深思，燃起富國強兵的思想。[32]

把基督教理想説成是社會的反映，當然是中國學者唯物史觀的論調，畢竟他們也指出了基督徒是對國家社會有所要求的——於國家社會實現他們的新理想。

超越觀念的批判

新思維的批判除了有基督教理想作參照外，還包含了一種超越的上帝的觀念，這種觀念使基督徒革命者敢於毫無顧忌地以君主作為批判甚至革命的對象。基督教早在使徒時期就有「上帝比俗世權柄更超越」的觀念，如保羅曾以「凡掌權的都是神所命的」為根據，[33]教導信徒要順服地上的政權，以後早期教父在政教問題上也承繼了這個看法：地上政權是神所賦予的，所以要順服。但後來這種「上帝比俗世權柄更超越」的觀念卻發展和變為反抗腐敗政權的理論武器，以後羅馬大公教的教宗更以此作為轄制皇權的根據。[34]被史家稱為「西方現代民主政治肇始者」的清教徒認為，[35]以君王和上帝為平等就是對上帝的褻瀆，君王的統

---

32 胡景鍾、王雷蒙、邵一誕，「論中西文化交流中的教會大學」，章開沅、林蔚主編，《中西文化與教會大學》（武漢：湖北教育出版社，1991），頁18。

33《羅馬書》，第十三章，第一節。

34 Carl J. Friedrich, *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1964), p. 21.

35 Edmund S. Morgan, ed., *Puritan Political Ideas, 1558-1794* (Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Co., 1965), pp. v, vi, vii.

治不是絕對的。[36]興中會的左斗山長老就表達了類似的觀念：

> 君也師也至尊，而仍受作者也，權力智慧恩威較之造作之主相去天淵。造作之主天地人物悉聽其命而操生死禍福之柄……分屬君師者，與眾人同生世上，皆不過數十寒暑……[37]

左斗山認為至尊的君王跟普通人地位平等，在其上有超越他們的上帝作主，這樣一來就把中國傳統的帝王神聖化的觀念瓦解了。既有比君王更超越的上帝作為效忠的對象，對君王的「忠貞」就不是絕對的了，推翻他也不會違背道德倫常。[38]這是當時基督徒革命者典型的君王觀念。他們又認為，世界既然是由上帝創造並交託君王管治，君王就要向上帝負責。左斗山指出，造作之主「爰定君師代之宣化而治民」，故此君師不可「縱欲尊權，任情喜怒，重利輕義，偷安逸樂」，以致「下情不能上達，人欲難悅天心」，否則君師「則近乎逆天者，亡矣」。[39]孫中山亦曾在1897年發表的一篇文章中提出同樣的觀點，說中國殘暴的司法「乃是加在上帝所創的世界之上的一個污點」。[40]這正是當時基督徒革命者要推翻滿清政權的一個原因。

由此可見，「上帝比君王更超越」的觀念使中國基督徒擺

---

36 William Haller, *The Rise of Puritanism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), p. 372.

37 左斗山，「人事有更天道不移論」，《萬國公報》，卷一一三，合訂本第二十八冊，頁17751。

38 在中國傳統思想中，順從君父權威是一種道德責任。見蘭比爾•沃拉著，廖七一等譯，《中國：前現代化的陣痛》(瀋陽：遼寧人民出版社，1989），頁14。

39 左斗山，「人事有更天道不移論」，《萬國公報》，卷一一三，合訂本第二十八冊，頁17752。

40 孫中山，「中國之司法改革」(1897.7），《孫中山集外集》，頁17。

脫了中國傳統「忠君」觀念的束縛。基督徒發起革命幾年後，由非基督徒維新分子組成的另一個革命團體「自立會」就曾陷在這個矛盾中，他們既要反滿，又要忠君(滿人君王)。從他們的宣言中，就可看到「君臣之義如何能廢」[41]這種中國傳統觀念對他們革命的束縛。

相比之下，以地位超越的上帝作為效忠對象的基督徒，就能較易擺脱中國傳統的忠君意識而投身於廢除君主制度的共和革命。正因如此，早期的革命絕少有士大夫參與；換句話説，只有基督徒和受過新式教育的人及祕密會黨成員，才肯從事當時被人視為「大逆不道」的反清革命。受過新式教育的志士縱使不一定是基督徒，但西教和西學已削弱了他們的忠君觀念；會黨傳統的忠君思想雖然強烈，但他們還有洪門的傳統——「反清復明」，他們所忠的「君」是漢族的君，而不是當政的滿人之君。雖然會黨的目標是推翻滿人之君以恢復漢族之君，而基督徒革命者的目標則是推翻滿人之君以建立共和政體，「推翻滿人之君」卻成了二者共同的革命目標。會黨的忠君思想不久也被基督徒革命者所改造，會黨成員甚至願意接受他們的領導去進行共和革命。

愛國主義

基督徒革命者不但有基督教的理想，而且有愛國的情懷。他們追求西方基督教的理想，並不表示他們不愛國。作為中國人，他們的民族愛國意識非但沒有因信仰基督教而被淡化，反而

41 此句出自自立會宣言，見張篁溪，「記自立會」，《中國近代史資料叢刊 • 革亥革命》，第一冊（上海：上海人民出版社，1981），頁253-254。

因為有了這個新的理想而更積極地關注國家的命運。中國近代史學者梁元生在評價這些基督徒革命者時說：

> 宗教思想本身絕非參與革命運動的阻礙，當其與民族主義與愛國主義相結合，就變成推動革命運動的一股主要力量。[42]

基督徒革命者從事革命，就是愛國的表現，基督教信仰則是救國行動的催化劑和指南針。

從表現看來，當時的基督徒革命者都是愛國主義者，他們的民族精神並不因信仰西教而有所減損，例如區鳳墀在信了基督教又成了傳道人後，在西方傳教士面前絲毫不失中國人的體面。[43]他們一向與西人保持良好而平等的關係，並未成為「二毛子」。[44]就是遠離中國本土的海外華僑基督徒也未忘故土，如鄧蔭南在檀香山信教，又成為富商，但他和胞兄鄧燦「同篤信民族主義」，[45]並留意祖國的形勢，在中國甲午戰爭時因「感於祖國危亡」而參加興中會革命。[46]可見西教並未對他們的愛國主義和民族主義有負面的影響。

有些中國近代史學者認為，晚清的愛國分子是文化主義者（culturalist）。可是基督徒革命者的愛國性質就不屬於文化主義

---

42 梁元生，「宗教與革命：新加坡華人基督徒對革命運動之反應」，《辛亥革命與南洋華人研討會論文集》（台北：國立政治大學國際關係研究中心，民75），頁192。

43 楊襄甫，《區鳳墀先生傳》（地點及年份不詳），頁7。

44 晚清時，國人視中國基督徒為「二毛子」（Secondary Devil），即出賣自己國家和文化的人，見Kenneth S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 507.

45 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁65-66。

46「鄧三伯」，《革命文獻》，第六十四輯（台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，民62），頁331。

這個範疇。費正清等人指出，中國近代士大夫的民族主義其實是文化主義（culturalism）多於真正的民族主義（nationalism）。根據這些學者的定義，「文化主義」乃「視整個文明為重要的單元，而不是較廣闊的文化中較狹窄的國家政治單元」。[47]這種文化主義使晚清的士大夫拒絕或勉強地（reluctantly）接受西化，也使他們甘心接受異族君主的統治；因為這些統治者沒有征服他們的文化，反而成為漢人文化的效忠者。這種文化主義使曾國藩矢志消滅太平天國這個破壞中國道統的漢人政權，他在「討粵匪檄」中表示，他討伐太平天國是為「名教」、「鬼神」而戰。[48]文化主義也是康有為等維新派甘於效忠滿人政權而反對漢人興中會革命的原因。

晚清基督徒革命者的愛國情懷不是出於文化主義或反傳統主義，因為他們並非純粹要實現基督教的理想或以打倒傳統為職志。這些都不是他們最終的關注，他們最關注的是腐敗庸弱之異族統治所引致民不聊生、外患頻仍的中國社會現狀。這種關注是政治上而不是文化上的，基督教理想只是改良禍國殃民的現存政治的一個藥方而已，這點我們從早期以基督教勢力為主的興中會的宣言中可見一斑。其宣言指出腐敗的異族統治，造成「國之將危」：「鬻爵賣官，公行賄賂，官府則剝民刮地，暴過虎狼。盜賊橫行，饑饉交集，哀鴻遍野，民不聊生。」[49]

---

47 John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, Albert M. Greig, *East Asia: Tradition and Transformation* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1973), pp. 178-179.

48 見曾國藩，「討粵匪檄」，《曾國藩全集》，第一冊（台北：世界書局，民54），頁 147-149。

49 孫文，「香港興中會宣言」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁87。

早期興中會的入會盟書中有「驅除韃虜，恢復中華」之言，[50]可見他們除了不滿中國政治社會的現實外，也反對異族統治。孫中山向美洲之洪門分子宣傳革命時亦從種族主義入手，以「反清復明」為號召。但是基督徒革命者包括孫中山在內，大都不是狹隘的種族主義者（racist），他們反清主要是因為異族之統治造成外交失敗，國土瀕於被列強瓜分豆剖，[51]政治黑暗，官吏貪婪暴虐。[52]孫中山曾說，革命的原因有兩個，一是外族滿清之入主，另一是政府之腐敗。[53]曾任台灣國立政治大學院長的荊知仁說：「居官而貪，自古已然，於清為烈。」他又說，晚清政治最大的弱點是「貪污納賄」，「吏治不修」。[54]滿人入主中原時屠殺漢人的歷史是許多人無法忘記的宿恨，[55]但滿清政治若不是如此庸朽腐敗，基督徒當不至只憑種族情緒來推翻之；也不至有孫中山、陸皓東在1894年上書李鴻章，冀求朝廷改革圖強之事。孫中山清楚說明了革命的目的：「惟吾人之宗旨，無非欲得一良好政府而已。」[56]1905年同盟會成立時，有人主張將組織定名為「對滿同盟會」，孫中山卻反對說：「革命宗旨不專在『對滿』，

50「檀香山興中會盟書」，《孫中山全集》，第一卷（北京：中華書局，1981），頁20。

51 孫文，「檀香山興中會成立宣言」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁85。

52 這也是史堅如所憤恨於清廷的，見宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁172。

53 孫中山，「與羅斯基等之談話」，《孫中山全集》，第一卷，頁85。

54 荊知仁，《中國立憲史》（台北：聯經出版事業公司，民74），頁22。

55 陸皓東供詞也指出這點，見馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊（台北：世界書局，民73），頁19。

56 張民權，《孫大元帥回粵記》，轉引自羅香林，《國父之大學時代》（台北：台灣商務印書館，民43），頁61。

其最終目的，尤在廢除專制，創造共和國。」[57]可見即使當時當政的不是滿人而是漢人，只要當政者昏庸無道，基督徒革命者也會試圖推翻之。

邊緣身分的抉擇

無可否認，中國的基督徒成為了中國主流文化和社會的邊緣人物，這種處境實在是由非基督教的社會所加諸他們的，基督徒不但被視為「二毛子」，有些更被儒士排斥。禮賢會早期的傳道人王元深就曾有此經歷，他被「諸士謗為異端，乃儒教所不容，其鄙褻輕視，筆難畫述」。[58]不過，不少基督徒都不屑擁有這種所謂的「正統地位」，他們甚至主動放棄或拒絕社會認同的進身之途。

史扶鄰指出，興中會領袖因為本身條件不適合中國傳統的政治社會，以致要利用革命的方式登上最高的階層，並說他們之憎恨滿清，不比改良派的康有為、梁啟超等人強。[59]這個論斷對基督徒革命者是不公平的。

一些基督徒知識分子——特別是革命者——之所以沒有躋身士林的條件或取得社會認可的地位，往往是出於他們主動的選擇，而並非不得已。興中會核心人物如孫中山、陸皓東、陳少白等就是如此，他們入讀教會或新式學校並非迫於無奈，而是因為

57 黎澍，「辛亥革命——中國的大革命」，《大公報》(1981.10.22)。

58 羅彥彬輯，《中華基督教禮賢會在華傳教史，1847-1947》(香港：禮賢會香港區會，1968)，頁109。

59 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 78.

本身對經史之學不感興趣。[60] 例如綱紀慎教會（Congregational Church，即美國公理會〔American Board of Foreign Commissioners for Foreign Missions〕，或稱美部會。綱紀慎是Congregation的音譯，指會眾集會）的基督徒革命者李煜堂雖生於書禮之家，但「因痛憤滿洲之專制，遂不肯從事舉子業」。[61] 區鳳墀本治「科舉業」，信教後就轉而追求基督教真理和西學。[62] 鍾榮光亦是功名中人，信教以後也轉攻西學。[63]不單基督徒革命者如此，一些思想較開明的基督徒也不屑八股之學，如上海聖公會著名愛國牧師顏永京（1838-1898）的兒子顏惠慶曾被一個老學究慫恿去參加科舉試，但顏永京大加反對，要兒子出洋學西學。[64] 盧茲（Jessie Lutz）在論到晚清基督徒知識分子時說得好：

> 他們還年輕時，就認識到還有另一條路，即西方文明。他們開始要求認知西方，而且常從教會方面獲得有關信息。[65]

正是對這「另一條路」的認知使基督徒知識分子甘心放棄經史之業，他們知道除了中國傳統學問之外，世上還有更優越的基督教和西方文化值得追求。

---

60 如陸皓東在童年於私塾讀書時已對私塾教育反感，他寧願習畫而不願讀書，後來攻讀電報也是他個人的選擇，見郭漢良，「陸皓東」，《清代人物傳稿》，下編，第三卷（瀋陽：遼寧人民出版社，1987），頁120。

61 譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊（香港：榮僑書店，民47），頁298。

62 楊襄甫，《區鳳墀先生傳》，頁5。

63 鍾榮光，「信道自述」，《中華基督教會年鑑・1921》（上海：中華續行委辦會，民10），頁241。

64 顏惠慶原著，姚松齡譯，《顏惠慶自傳》（台北：傳記文學出版社，1985），頁69-692。

65 Jessie Gregory Lutz, *China and the Christian Colleges, 1850-1950*, p. 83.

反滿的種族情緒也令一些基督徒革命者不屑經史之業，如楊衢雲自幼就在香港新式的書院讀書。他的先祖原是清廷官僚，但因不甘為滿清奴隸而棄官去香港。楊衢雲正是承傳了這種種族主義而參加反清革命的。[66]

基督徒革命者不但不屑爭取登上社會上層階級的條件，而且大都淡泊名利。他們從事革命並不是出於為自己「打江山」、建立功業權位的意圖，他們所抱的只是一顆赤誠之愛國心，以及基督教賦予他們的滿腔理想。原為康有為弟子、後來歸信基督教和投向革命陣營的崔通約說：

> 平心而論，倘基督徒獵官心熱，未始不可以獲居要津，不過，教徒多視革命為人生應盡之義務，非視革命為博取功名之工具，故淡然處之，始終還基督教之本來面目。[67]

基於這種淡泊功名、只顧救國和實踐基督教理想的心態，很多基督徒革命者在民國創建成功後多不願做官，如陳少白曾一度任總統府顧問，但「性不喜做官」，不久便辭職。[68]參與庚子之役的長老會會友吳羲如「到了光復，他也影息田園，時到教會聚集研道」。[69]區鳳墀在「孫中山為總統時，卻受聘不出山，不允做世國之官，惟以傳道救靈，振興天國為務」。[70]林護和伍漢

---

66 馬小進，「香江之革命樓臺」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 65。
67 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民 16.6），該文頁 4、68-71。
68「陳少白傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 315。
69 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代稗海》，第一輯，頁 691-692。
70《追悼會彙錄》（地點不詳，1903），頁 3-4。

持等人也分別坦言「決不做官」和「冷於做官」。湖北日知會的胡蘭亭牧師、黃吉亭牧師，以及會員殷子衡也不例外。這些基督徒革命者在民國建立時也如此，何況在清代，他們豈不更不屑廁身腐敗的官僚階層？

總之，基督徒走上這條反清的道路，不是基於沒法循「正途」躋身社會上流階層，而是本於基督教所賦予他們的一種理想，以及被祖國的政治社會現實觸發所致。這也是他們不惜在革命事業中捨棄個人利益，甚至犧牲性命的原因。同時這決定了他們反清革命的性質：不囿於「打江山」、建立個人功業這個舊觀念。他們雖然是從舊社會傳統出來的人物，卻服從他們所嚮往的新秩序；他們自覺是這新秩序而不是舊秩序的人，正如社會學家華爾沙（Michael Walzer）所形容的西方基督教革命者一樣，他們先自己服從這個新秩序，然後懷着新秩序的理想去從事革命。[71]



「中國人幾千年酷愛和平，都是出於天性。」

——孫中山

71 Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (New York: Atheneum, 1970), p. 110.



專賣豆腐的「豆腐秀」是孫中山小時候的鄰居，他的兩個兒子都比孫中山大，常常欺負小孫中山。一次，孫中山忍無可忍，一直把那兩個頑童追趕到豆腐店裏，二話不說，拿起石頭把人家的豆腐鍋砸破。自知理虧的「豆腐秀」只是責備了自己的兒子，孫中山的母親楊太夫人知道「豆腐秀」生活艱難，自願賠償損失。「豆腐秀」感激之餘，亦感動不已。此後他的兩個兒子再也不欺負小孫中山了。

「中國常人所飲者為清茶，所食者為淡飯，而加以菜蔬豆腐，此等之食料，為今日衞生家所考得為最有益於養生者也。」

——孫中山



第二章

革命與華人教會本國化運動

從十九世紀初馬禮遜來華傳教到1860年代，南方的中國教會出現了自理運動，後來更發展成為自立運動。不少推動及參與教會自理及自立運動的領袖都和革命有關，有些甚至本身也是革命者。

自理運動和自立運動都屬於教會「本國化」(nationalized) 運動，具有強烈的民族主義與愛國主義性質。運動中的領袖多是愛國之士，他們發動教會自理和自立，其實也是晚清民族主義運動的一種形式——愛國之士在教會事業中實現愛國主義和民族自主精神，這與革命者的愛國主義是一致的。由此可見，倡議教會本國化的人多傾向革命，傾向革命的人也多熱衷於教會本國化運動。如禮賢會的麥梅生就是這樣，1898年他在禮賢會信教領洗成為基督徒後，「日中恆與主任王澤生先生談革命，謀取教會自理」。[1]又例如，輔仁文社和興中會的基督徒革命者謝纘泰也曾

1 羅彥彬輯，《中華基督教禮賢會在華傳教史，1847-1947》，頁160。

指出，中國的教會必須獨立。[2]何以教會自理和自立運動的領袖多同情革命甚至參加革命，而基督徒革命者也多熱衷於推行教會自理自立運動？是因救國和教會本國化事業的動機一致。

這個時期的華人教會本國化運動，是中國基督徒知識分子與海外華僑共同努力的結果。基督徒知識分子的出現不但帶來了革命，也推動了教會的本國化運動。此外，華僑在自理運動中也發揮了特別的作用。事實上，不少廣東華人自理會都是由華僑發起的，[3]他們向祖國的本宗派教會信徒提供經費和人才，有些北美華人傳道人甚至親自返回祖國向同胞傳教，實行自傳。

教會本國化的出現

1842 年中英雙方簽訂了江寧條約（即南京條約），香港給割讓予英國，廣州、福州、廈門、上海、寧波等五處口岸從此開放通商。由於西人得以在這些地方經商和傳教，這些地方的傳教事業日漸發達，尤以香港和廣州為甚。為甚麼？因為香港成為了英國屬土，而且英國是基督教國家；而廣州是開放口岸，交通方便，又離香港很近，有香港作其傳教工作的後方。[4]所以早期的傳教工作以廣東珠江三角洲一帶最為發達，該處也比其他地區較早出現教會本國化運動。

---

2 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution* (Hong Kong: The South China Morning Post Ltd., 1924), p. 19.

3 崔成達，「美國華人基督教會」，《中華基督教會年鑑 • 1917》(上海：中華續行委辦會，民 6），頁 120。

4 傳教士以香港作為廣東局勢不利傳教時撤退的大後方，見 D. MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Missions in China, 1807-1907* (Shanghai, 1907), p. 475.

廣東華人教會本國化運動的醞釀期，正處於傳教活動發展得最迅速的1860年代，此時傳教士及傳教醫生接踵而至，在廣東設立總會、教堂和教育機構，並興辦社會事業。各地雖不斷發生反教事件，但信教人數顯著增加，廣東省基督徒的人數在1860年只有二千餘人，但到了1899年卻有一萬八千餘人。[5]當時在廣東省活躍傳教的，有倫敦佈道會、美國公理會(即綱紀慎會）、德國禮賢會（Rhenish Missionary Society，又稱巴勉會〔Barmen Missions〕）、美北長老會（Presbyterian Church in the United States, North）、惠師禮會（Wesleyan Methodist Missionary Society, England，即循道會）、美以美會（Methodist Episcopal Church，亦屬循道派系）、美南浸信會（Board of Foreign Missions of the Southern Baptist Convention in the United States）、大美國浸禮會（American Baptist Board of Foreign Missions，後易名為 American Baptist Missionary Union, North）等。

在這些宗派之下信教的中國信徒和北美的華僑信徒中，漸漸出現了一些有見識、有思想、受過教育的知識分子。他們雖信了西教，本身的民族思想卻沒有消滅。他們一方面希望自己的同胞能認識福音，另一方面希望福音的傳播及教會的成立可以由中國信徒自己負責。雖然有些差會本身就鼓勵教會自立，但華人信徒的自覺和主動卻是引發晚清廣東教會本國化運動的最大動因。

5　黃偉才，「基督教在廣東的已往和現在」，《真光雜誌百年紀念特刊》，第三十五卷，第十號（1936.10），頁160；"Exhibit of the Missionary Work in Kwong Tung Province, A. D. 1899," *Chinese Recorder*, 31:10（1900):536.

按性質而言，這段時期的華人教會本國化運動分為兩種：一種是有西方差會背景的華人信徒以原有差會宗派名義進行的自理運動，另一種是華人信徒在差會宗派以外另立組織的自立運動。

華人自理運動

在廣東，較早發動華人自理運動的是倫敦會，而倫敦會的自理運動又以佛山的為最先。1839年，倫敦會傳教醫生合信(Dr. Benjamin Hobson)來華，在廣州西郊金利埠創辦了倫敦會惠愛醫館，除了在醫館從事醫療工作外，也聘請了傳道人在館裏專職佈道。當時的傳道人是從澳洲回國的梁柱臣，梁氏深感中國人應自理教會，於是進行籌畫，後來獲得香港倫敦會華人信徒的支持，在佛山設立教會，1865年落成，是為倫敦會最早期的華人自理會。[6]

在香港方面，自1842年香港被割讓為英國的殖民地後，在馬六甲的英國倫敦會便遷到香港，當時馬六甲英華書院(Anglo-Chinese College）的學生何福堂亦隨校長理雅各（James Legge, 1814-1897）到香港傳教。何福堂在1846年受倫敦會按立為牧師，成為繼梁發之後中國第二位受按立的傳道人。梁發和一些英華書院的學生也在此時回港。[7]在這些來自馬六甲的倫敦會華人

6 梁柱臣，「廣東佛山鎮重建教堂述略」，《教會新報》，第三冊（台北：華文書局，複印本，民57），頁1352-1353；楊襄甫，《區鳳墀先生傳》，頁2-3。

7 T. Brian Harrison, *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843, and Early Nineteenth Century Missions* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979), pp. 130-131.

基督徒的努力之下，華人歸信福音且成為倫敦會會友者日多。初時這個華人信徒群體在英華書院聚會，後轉至佑寧堂（Union Church）。遷到香港七年後，他們之中出現了一些領袖人物，於是推選華人值理和長老，並實行自傳，差派何福堂牧師往佛山植堂；區鳳墀就是由何福堂牧師帶領信教的傳統讀書人，也是佛山教會第一位領洗的教友。[8]這時候，華人應自理教會的意識日高，及至1876年訂立會章，起名為華人自理會，正式實行自治、自養、自傳。



馬六甲英華書院

1884年，華人自理會商請禮賢會的王煜初牧師主持教會工作，獲禮賢會和王煜初本人答允，翌年上任。[9]有了牧師，於是計畫自置會堂。當時何啟和倫敦會正籌建醫院，得到一位自理會教友以低價賣出的一幅位於香港島中環荷李活道和鴨巴甸街交界

8　張祝齡，「合一堂早期史略」，《中華基督教會合一堂建堂五十週年金禧榮慶特刊》（香港：中華基督教會合一堂，1976），頁20。

9　同上。

的地皮，便把一半用於興建醫院，另一半用於建立華人自理會的禮拜堂。禮拜堂在醫院落成後不久也告完工，[10]1888年舉行開堂典禮。華人自理會的建堂由始至終並無倚賴母會倫敦會的資助，完全是靠華人教友的捐獻。落成的醫院命名為雅麗氏利濟醫院——以利益救人之意；而華人自理會的禮拜堂則命名為道濟會堂——以天道救人之意。[11]道濟會堂仍屬倫敦會宗派。華人自理會及後來的道濟會堂的傳道人和信徒都很關心國事。王煜初牧師和何啟尤其熱衷於中國的改革，其中王牧師在清廷戊戌變法時就曾上過萬言書。他們二人一方面鼓吹清廷改革，另一方面也支持孫中山的興中會革命。直接參與興中會活動的區鳳墀也是道濟會堂的人。道濟會堂曾數度成為談論革命及聯絡志士的場所。

浸信會的華人自理運動的肇始人陳夢南是基於民族本位主義而發動浸信會自理運動的。1873年，他在浸信會的華僑信徒和廣州本地會友的支持下，聯同馮活泉、張觀照等人創辦了華人宣道堂——浸信會最早的自理教會。[12]陳夢南是個民族主義者，雖然在1882年去世，未及參與革命，但他對其學生馮活泉和姪兒陳少白等人後來參與革命有很大的影響。馮活泉是浸信會的牧師，不但秉承了陳夢南的民族精神，在1904年與其他信徒創立興華浸信自立會，[13]並且在興中會革命時期參加革命，成為革命

---

10 黎沅琮，「談談道濟會堂」(訪問錄)，文收王誌信，《道濟會堂史，1886-1926》(香港：王志堅，1986)，頁85。

11 同上。

12 徐松石編，《華人浸信會史錄•第五輯•先賢傳略》(香港：浸信會出版社，1972)，頁47；吳立樂編，《浸會在華佈道百年史略：1836-1936》(香港：浸信會出版社，1970)，頁15。

13 同上；劉粵聲編，《廣州基督教概況》(廣州：東山書局，1937)，頁41。

同志；[14]於 1903 年又與香港聖士提反堂林護、譚民三等愛國信徒創辦了《世界公益報》，以宣傳革命。此報刊「世稱香港革命黨報之第二家」，[15]第一家是陳夢南姪兒陳少白主持的興中會機關報《中國日報》。

美北長老會的華人自理運動則是由美國華僑信徒發起的。1881 年，三藩市和檀香山的美北長老會華人信徒湊齊捐款，計畫回廣州買店鋪建立福音堂，作為華僑及本地教友往返廣東駐腳之地。至1907年，美北長老會華人傳道總會派伍于衎返廣州幫助華人長老會成立總會，是為華人長老自理傳道總會。[16]伍于衎是三藩市長老會教會的信徒，與教友伍盤照同是支持孫中山革命的興中會會員。他們還創辦了福音報刊《中西日報》，在三藩市華僑中鼓吹革命；該報後來成了當地一份重要的革命報紙，[17]並曾印行鄒容的《革命軍》，分送華僑，以激發反清意識。

1830年代當中國仍實行海禁政策的時候，綱紀慎會便差派裨治文（Elijah C. Bridgeman, 1801-1861）、伯駕（Peter Parker, 1804-1889）等傳教士來華佈道，但於1866年綱紀慎會在廣東的工作卻停頓了。[18]後來在美國加州信教的綱紀慎會華僑信徒鑒於中國同胞未得福音的好處，又希望信徒回鄉時有落腳點以便得着

14 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 90。

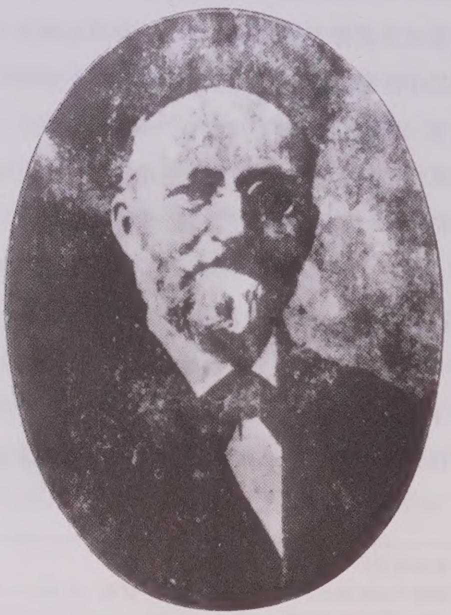
15 馮自由，《華僑革命開國史》（台北：台灣商務印書館，民 64），頁 11。

16 劉粵聲編，《廣州基督教概況》，頁 27。

17 見L. Eve Armentrout Ma, *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution*，各處；此書對《中西日報》有詳細的論述。伍于衎等人對革命之贊助，見黃福鑾，《華僑與中國革命》（香港：亞洲出版社，民 43），頁 101；馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 95。

18 明恩普，「本年各教會進行之概況：公理會」，《中華基督教會年鑑 • 1916》（上海：中華續行委辦會，民 5），頁委 8。

照顧，就在1883年要求綱紀慎會的海外差會美部會差派喜嘉理(Charles Hager)來華，在香港成立綱紀慎教會的基地，以後發展到四邑、廣州等地。[19]孫中山、陸皓東、唐雄等人便是在這間香港的美國綱紀慎會禮拜堂受洗成為信徒的。喜嘉理在華設立綱紀慎教會，實在是美國華僑基督徒的鄉土情懷所帶來的結果，他雖是西人，卻是代表着華人向中國傳教。他所帶着的，是華人的意願而不是西方教會的意願。



喜嘉理

19 劉粵聲編，《香港基督教會史》(香港：香港浸信教會，1941），頁4-5；又見D. MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Missions in China*, p. 292.

喜嘉理來華幾年後，三藩市另一批綱紀慎會華人信徒也發起家鄉的教會自理運動。1886年，有三藩市綱紀慎會背景的華人教會伯大尼禮拜堂信徒鄺吉來、趙哲、朱金等組織了華國綱紀慎自理傳道會，次年委派趙哲攜款回國建堂，最先在廣東台山開基。[20]1894年又派信徒攜款在廣州十八甫建堂。[21]此堂開設不



廣州十八甫綱紀慎教會，今稱基督教光孝堂

20 劉粵聲編，同上書，頁6。
21 劉粵聲編，《廣州基督教概況》，頁35。



梁壽華牧師（左）攝於基督教光孝堂內的星導書樓

久，便在 1895 年興中會乙未之役時被孫中山用作起義的指揮部。[22] 於 1897 年康有為、梁啟超鼓吹維新救國期間，三藩市綱紀慎華僑基督徒斥資在十八甫綱紀慎教會開設星導書樓，旨在開通民智，使中國有如西方諸國般富強。[23]可見這些發動家鄉自理運動的基督徒華僑對國事的關心。

此外，三藩市美以美會的華人信徒也感於國事而返國推行教會自理運動。他們返國後，察覺到「中國社會黑暗，政治不

22 見本書第六章。

23 見「廣東星導書樓」，《萬國公報》，卷一一三，合訂本第二十八冊，頁 17752-17753。

良，人民迷信偶像，而至國衰民困；欲挽救中國於危亡，人民脫離罪惡，非多設基督教會，廣播救世福音，無能拯救中國」[24]。基於這種救國精神，他們於1890年返美後即發起建立華人美以美自理傳道總會，至1901年正式在廣州購置地方，成立基址。[25]

教會自立運動

上述的華人自理運動，都是由外國宗派的華人信徒在自己所屬宗派、以原屬宗派名義發動的。與此同時，還有一些抱有愛國主義、分屬不同宗派的華人信徒倡行自立運動，在自己宗派以外，另立不屬原有宗派的總會。這些自立運動的領袖不少都與革命有密切關係。

1892年7月，「革命牧師」宋耀如成立了中國耶穌教自立會，旨在「盡心愛國」、「開通民智」。宋耀如是孫中山在上海的祕密革命同志，暗中支持南方興中會的革命活動。身為愛國主義者的他因不忿西方傳教士的跋扈和對他的歧視，而毅然脫離原本所屬的監理公會（編按：美國教會，原屬衛斯理宗，1844年南北分裂，北方叫美以美會，南方稱監理公會）的中國佈道團。他一方面反思為甚麼基督教遭受國人反對，以致出現如此多民教衝突的教案；另一方面又覺得作為中國基督徒，固應抱有愛國救國之心，但在國人的啟蒙上也應負責任，當然他也沒有忽略以這個自立教會作為傳福音的基地。宋耀如曾向他在美國的朋友說明他離開監理公會的原因，並要求他們為他在中國的佈道事業和中

24 劉粵聲編，《廣州基督教概況》，頁24。
25 同上。

國人的思想進步祈禱。[26]可見他既關心中國的改革，又關心中國人的靈魂。這是許多基督徒革命者共有的雙重關懷，可見這個自立教會和其他的自立教會同樣具備革命、佈道、民族主義的性質。此外，惠師禮會信徒羅開泰、長老會黃文卿等人於1895年亦創立了耶穌救世會。[27]不少推動這運動的領袖都和革命有關，[28]其中有創辦《世界公益報》的革命同志兼浸信會牧師馮活泉、熱心參加興中會革命運動之長老會教徒黃文卿[29]——史家簡又文說他「對排滿運動盡力不少」，[30]以及參與過興中會惠州之役及洪全福之役的巴陵會神道學校教習李植生等。李植生也是興中會會員。[31]中國播道會創辦人之一、原屬綱紀慎會的華人牧師蕭雨滋和蕭漢衛父子也是這自立運動的發動者，素有救國之志，後來在芝加哥設立同盟會分會，蕭雨滋牧師更被選為會長。[32]

另一個由革命志士組成的自立會，是1903年由伍漢持等人創立的「中國基督徒會」。1902年，高鳳池、宋耀如、黃家柟、謝洪賚等上海愛國基督徒感於光緒二十八年湖南辰州教案導致國

26 解力夫、馮光，《宋氏家族》(北京：社會科學文獻出版社，1996)，頁53-59。
27 創立經過見麥梅生，「基督教在廣東」，《廣東文物》，下冊（香港：中國文化協進會，民30），頁753。
28 創立者及參與者的名單見劉粵聲編，《廣州基督教概況》，頁58。這是陸丹林對黃文卿的描述。見《革命史譚》，收於《近代稗海》，第一輯，頁694。簡又文，「廣東文化之研究」，《廣東文物》，下冊，頁662上。
29 這是陸丹林對黃文卿的描述。見《革命史譚》，同上。
30 簡又文，「廣東文化之研究」，《廣東文物》，下冊，頁662上。
31 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁60。
32 李綺庵、梅喬林，「開國前美洲華僑革命史略」(節錄)，《華僑與辛亥年之革命》(北京：中國社會科學出版社，1981)，頁280；另見黃福鑾，《華僑與中國革命》，頁106。

家受屈辱，就在上海發起中國基督徒會，[33]副會長為宋耀如(後任董事)。上海中國基督徒會成立翌年，伍漢持、譚民三、宋居仁、黃其馨、譚思義等廣東愛國信徒因屢見教案導致中國喪權辱國而深感痛心，遂與上海的中國基督徒會聯合，在香港創立中國基督徒會，[34]由伍漢持為會正。香港的中國基督徒會很重視福音工作，成立後即在香港九龍四處佈道，並於1904年開辦華英學校，作為學生福音工作之基地，日間授課，夜間佈道。香港中國基督徒會的領袖多是革命黨人，所以當革命形勢緊張時，教會及學校事務都因他們忙於四出奔走而幾乎停頓下來。[35]

香港中國基督徒會中著名的革命志士有宋居仁父子、伍漢持、譚思義等人。宋居仁是巴陵會傳道人，也是興中會會員，曾參與歷次反滿前線戰役；他兩個兒子也跟隨父親投身革命活動，兄弟二人在民國初年相繼為國殉難，[36]長子宋少殷是中國基督徒會華英學校的學生。[37]伍漢持和譚思義亦參與晚清革命，在民國初年同因反對軍閥而先後被殺殉國。[38]伍漢持是一位醫生，曾受業於廣州博濟醫院的傳教醫生嘉約翰（John Glasgow Kerr, M.D., 1824-1901)。譚思義是廣州長老會培英學校的學生，曾任香港中國基督徒會西灣河支堂傳道人，在1917年應興中會基督徒

33 上海「中國基督徒會」之成立見一氓，「中國基督徒會小史」，《中國基督徒報》，第五十一期（民3，春季），頁12-13。

34 伍漢持及香港中國基督徒會的發展見「同盟會伍烈士漢持傳略」，黃季陸編，《革命人物誌》，第一集（台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民58），頁396-7。

35 劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁61。

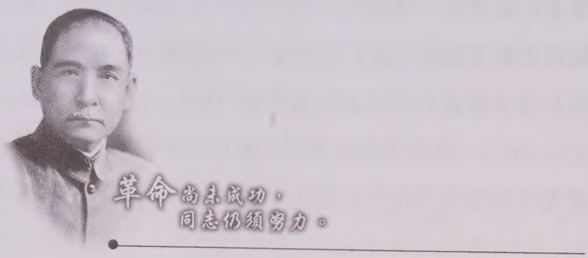
36 見「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁160-161。

37 劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁60。

38 麥梅生，「基督教在廣東」，《廣東文物》，下冊，頁747。

革命志士鄧蔭南之召進入內陸祕密從事討伐軍閥的革命活動，結果被捕殉難。[39]

由以上例子可見，晚清教會自理和自立運動的倡導者大多是抱有救國思想的基督徒，他們同樣也感到教會必須自立。正如廣東中國基督徒會的黃其馨所說：「愛國憂時者，所以大聲疾呼，聯合宗教同人，自立中華基督教會也。」[40]華人教會的自理和自立運動是信徒主動發起的事業，完全是基於強烈的愛國主義和民族主義精神；革命也是基於這兩種精神。對倡行自理及自立運動的信徒來說，無論是教會事業或是革命事業，都是愛國救民的一種實踐。在國家遭外力侵凌、飽受屈辱、政治腐敗、民不聊生的黑暗現實下，教會本國化和革命運動便成為當時中國基督徒愛國及救民的一種具體行動。



「治國經邦，人才為急。」——孫中山

39 劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁61。

40 黃其馨，「中華基督教宜聯合自立說」，《中華基督徒彙報》，第一號，第七十一期（民6.2），頁3。



第三章

孫中山：基督徒革命者的形成

史家稱孫中山為「近代中國民主革命的偉大先行者」，[1]即中國革命史的始創者，尤其當論到中國第一個帶有共和性質的晚清革命時，都以孫中山為主導者。

不過，最早談論革命的其實不只孫中山一人，至少還有常和他一起的陸皓東。而具有革命性質的團體，如楊衢雲、謝纘泰等人組織的輔仁文社，還比孫中山的興中會早兩年產生。據謝纘泰所説，輔仁文社確有搞革命反清的意圖，[2]只是沒有實際行動而已，後來部分成員也成了興中會的革命分子。興中會的第一任最高領導人「伯理璽天德」（President之音譯）並不是孫中山，而是黃詠商（繼任人是楊衢雲）。但這些都不能否定孫中山在晚清革命中先行者和主導者的地位。

1 王耿雄，《孫中山與上海》（上海：上海人民出版社，1991），頁1。

2 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution* (Hong Kong: The South China Morning Post Ltd., 1924), pp. 6-7.

從早期討論反清革命的友儕「四大寇」至後來在廣州聖教書樓及廣雅書局抗風軒聚集的同志中，孫中山的領袖形象比較顯著；雖然香港興中會最初的最高領袖名義上是楊衢雲，但實際行動的指揮權卻落在孫中山手中。所以在1895年乙未之役失敗不久，滿清官員、外國領事館人員、日本新聞界都認定孫中山才是這次反清陰謀的「始作俑者」。[3]孫中山由始至終都是興中會的最高領導核心。關於這一點，孫中山自己也說：「由立志之日起至同盟會成立之時，幾為予一人之革命也。」[4]這不是孫中山自誇，就算在同盟會創立以後，他仍是當時整個中國革命的最高領袖和主導者。

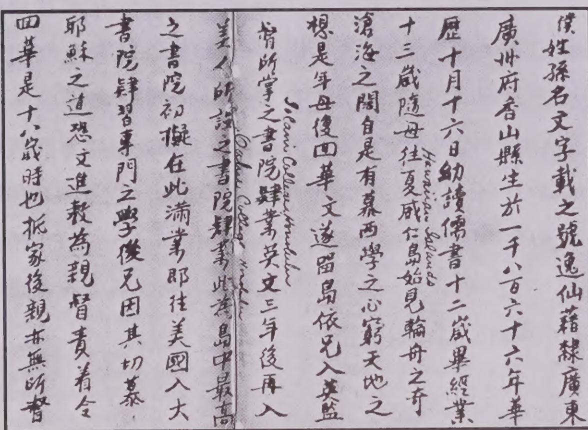
改良或革命抉擇的因素

在儒家價值觀根深蒂固的中國社會中，孫中山之所以成為中國第一個民主革命的先行者和主導者的原因，一直是史學家撰寫孫中山傳記時必先探討的課題。史學界大致上都同意，孫中山的出生地香山（今中山）、他接受西方教育的檀香山和香港，這三個地方對其革命家素質的塑造有莫大的影響。家鄉香山是落後、黑暗、腐敗的中國社會縮影，對他產生很大的負面衝擊。在檀香山和香港兩地，他吸取了西方文明的養分，形成了自己的理想抉擇，這種新理想正好與家鄉落後狀況給他帶來的衝擊抗衡。民主革命家就在這過程中得以塑造。同時期推行改革的士大夫康

3 清官員及外國領事此後開始注意孫中山，見Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 90.

4 孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁3。

有為、梁啟超等改良主義者跟孫中山一樣，也要面對中國現實負面的衝擊，也因接受西方文明而欲改變中國。但跟孫中山不同的是，他們的選擇不是革命，而是在保存皇朝的條件下進行改良。孫中山的選擇則是推翻皇朝的革命。


僕姓孫名文字載之號逸仙籍隸廣東
廣州府香山縣生於一千八百六十六年華
歷十月十六日幼讀儒書十二歲畢經業
十三歲隨母往夏威仁島始見輪舟之奇
滄海之闊自是有慕西學之心窮天地之
想是年母復回華文遂留島依兄入英監
督所掌之書院肄業英文三年後再入
美人所設之書院肄業此為島中最高
之書院初擬在此滿業即往美國入大
書院肄習專門之學後兄因其切慕
耶穌之道恐文進教為親督責着令
回華是十八歲時也抵家後親亦無所督

孫中山於 1896 年所寫最早的自傳，是他自述信耶穌和學西醫的可貴文獻

為甚麼康有為、梁啟超成為改良主義者，而孫中山卻成為革命者？因為康、梁所接受的西方文明並不包括基督教，他們只接受西學而拒絕西教，和之前搞洋務運動的人一樣。台灣學者王樹槐論到維新分子對西學和西教的態度時說：「維新分子並不相信基督教為西學、西政的根本所在。他們承認宗教可以救世救國，但他們所要發揚的是孔教，而非基督教。」[5] 孫中山就不同了，他接受西學，同時也接受西教，在他看來，西方文明包括了

5　王樹槐，《外人與戊戌變法》（台北：中國學術著作獎助委員會，民 54），頁 109。

基督教，基督教是西方文明不能分割的部分，也是他所接受的理想價值的根本。這個包含着基督教信仰的文明是西方文明的整體，也是他在中國所要實現的新文明。正因他對西方文明有這樣的理解，他能説出康、梁絕對不會説的話：

> 我們的最大希望是，把聖經和基督教教育（正如我們在美國所認知的）作為一種傳遞手段，向我們的同胞轉送通過正義的法律所可能得到的幸福。[6]

就是這種從西方認知得來的基督教文明，在他年輕時把他塑造成為一位有現代民主意識的基督徒革命家，以及喜嘉理所稱的「真誠的基督徒愛國主義者」（a really earnest Christian patriot）。[7]在歷史上，這位基督徒革命者兼愛國主義者確是中國民主革命的先行者和主導者。

在家鄉的成長及不滿的產生

孫中山搞革命的衝動最先來自他的家鄉香山，那是他出生和成長的地方，也是使他對祖國現狀產生不滿的地方。

孫中山的家鄉廣東省香山縣位於珠江三角洲的最南端，與澳門隔海相望，不少人從這裏移民到海外去，其中包括他的兄長孫眉及一些親屬。這裏的人有不少機會接觸西方人和受西方影響。中國第一位基督徒蔡高也是香山人，他曾因信教而被香山的

---

6 孫中山，「在舊金山的演説」(1904.5），《孫中山全集》，第一卷，頁240；其實幾年前孫中山在倫敦被綁架獲釋後亦曾發表過這番話，見孫中山，「第一次廣州革命的起源」，《孫中山集外集》，頁4。

7 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 386.

地方官懷疑是匪徒，以致遭拘捕，死在獄中。[8]其他著名的基督徒包括最早留美求學的容閎（1828-1912）、早期著名買辦唐廷樞（1832-1892）等，都是洋務派的重要人物，也都是香山人。

1866年11月12日（同治五年十月初六日），孫中山生於香山縣翠亨村一個貧苦的家庭。這年距離太平天國的滅亡只有兩年，同時也是「師夷之長技以制夷」的洋務運動發展的初期。[9]孫中山的父親孫達成業農耕，期間曾在澳門當過裁縫及製革工人，祖先在明清朝代曾參加反清義舉。[10]據孫中山的胞姊說，他們的先人從沒有人應舉做官。[11]



孫中山出生地翠亨村全景

8 見簡又文，《中國基督教的開山事業》（香港：基督教輔僑出版社，1960），頁15-18。

9 洋務運動從1860年代開始，就陸續開辦兵工廠、機器廠及教育機構，如1863年在上海設廣方言館；於孫中山出生前一年，上海設著名的江南製造局，並附設譯書局；孫中山出生那年，福州設造船廠，附設船政學堂……見張玉法，《中國近現代史》（台北：台灣東華書局，1978），頁125-126。

10 見羅香林，《國父家世源流考》（台北：台灣商務印書館，民43），頁32。

11 同上書，頁19。

孫中山最早聽聞有關基督教的事，可能始於幼年聆聽太平天國故事時。其少年時代距離太平天國的滅亡不遠，太平天國遺事在鄉間流傳，他因接觸到一些「太平天國軍中殘敗的老英雄」，[12]並聽他們講述洪秀全、楊秀清等人的英雄事蹟而產生反滿的意識。[13]從這些「殘敗的老英雄」所講的遺事中，孫中山一定聽過有關耶穌及基督教信仰的事，縱使那是太平天國式的基督教。所以孫中山在正式接觸西人之前，必定已知道一些有關基督教的事情。

孫中山在1911年11月的「與倫敦《濱海雜誌》記者的談話」中談到，他自小生長在基督教家庭，因為他的「父親皈依基督教並任職於倫敦佈道會」。[14]這個說法普遍被早年撰寫孫中山生平的西方人採納，有些學者並謂他父親是一個宣教師（evangelist）。[15]可是有些學者對此說法卻持懷疑態度，如莉奧•莎曼就曾多方考證，甚至向倫敦會總部查詢，發現「孫中山父親皈依基督教並任職於倫敦佈道會」一事全無根據，她稱此事為「基督徒父親的神話」（the Christian-father myth）。[16]據後來孫中山在檀香山經商的兄長孫眉「因其切慕所信之道，恐之

12 孫中山，「與宮崎寅藏的談話」（1911年以前），《孫中山全集》，第一卷，頁583。

13 同上；另見《吳稚暉先生全集》，卷七（台灣：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民58），頁283。

14 孫中山，「我的回憶——與倫敦《濱海雜誌》記者的談話」，《孫中山全集》，第一卷，頁545。

15 John Staurt Thomson, *China Revolutionized* (Indianapolis: the Bobbs-Merrill Co., Publishers, 1913), p. 16. Thomson 指出 "His father was a Chinese Christian evangelist, a Congregationalist London Mission by denomination..."

16 沙曼有關的研究和結論見 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, pp. 377-381.

進教為親督責，着令回華」一事看來，那時他父親仍未成為基督徒的可能性較大，其他資料亦無法證明孫中山是有家人比他早信基督教的。



孫中山之父孫達成



孫中山之母楊氏

不過據一些國民黨史家所知，孫中山在赴檀香山前曾「從美教士克爾習英文」，[17]這位克爾教士應該不是1853年來廣州、在博濟醫院傳教行醫的嘉約翰醫生，因為作為一個駐廣州的傳教醫生，嘉約翰實在不可能長期留在香山教授英文，教授英文並不是短期巡迴的教士所能做到的。由此可見，克爾教士可能是孫中山曾提到的那位童年時代教他英語的「英國女士」。[18]革命史家

17 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代裨海》，第一輯，頁560；吳稚暉，《吳稚暉先生全集》，卷七，頁283。

18 孫中山，「我的回憶——與倫敦《濱海雜誌》記者的談話」，《孫中山全集》，第一卷，頁545。

陸丹林說，這位克爾教士可說是他認識西方文化的啟蒙老師，而那時是他接觸基督教的初期。[19]不過他在此時未有接受基督教的跡象，也看不出他從基督教受了甚麼影響。

小時候的孫中山求知欲很強。曾有一個同學從遠處的城鎮回來告訴孫中山，那裏的傳教士在牆上掛着一種奇怪的東西，其上有山川、河流、城市，以及其他有趣的資料。孫中山聽後很是嚮往，可惜那地方太遙遠了，沒法去親睹那是甚麼一回事，後來有機會到檀香山去才知道那東西稱為地圖。不過同學的描述卻使他對世界另一端有很多的聯想，激起他要了解外面世界的欲望。[20]

對孫中山一個求知欲這樣強的孩子來說，他所處的家鄉環境和所受的教育當然不能滿足他。家鄉除了能給他穩定簡樸的農村生活外，其他的就只能令他產生疑問和不滿。例如官府本是保護民眾的父母官，但翠亨村一帶卻常遭河賊劫掠，鄉民除了要面對河賊的威脅外，還要應付官吏的苛榨勒索；有些官吏甚至屈枉良民，造成冤案。[21]官吏的腐敗橫暴自小就給他留下了不良的印象。此外，鄉人都很迷信，多拜北帝、金花娘娘等偶像，迷信活動種類繁多。他原來「帝象」的名字，就是出生時母親把他拜契北帝而起的。[22]

孫中山數代祖先皆迷信風水，父親曾終年養着一個風水先生。他家原是小康之家，但因迷信風水而消耗大量金錢，以致家道中落，父親亦因此不得不離鄉往澳門打工。[23]這些事情必然令

---

19 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代裨海》，第一輯，頁 560。

20 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, pp. 89-90.

21 同上書，頁 90-91。

22 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁 10。

23 羅香林，《國父家世源流考》，頁 36-37。

孫中山感到困惑；當他後來接觸了基督教文明後，這些困惑就轉化成反感。幼時在村中所受的教育並不能滿足他，因為他認為這些學問所主張的道德教訓不能改變家鄉中種種不良的實況。[24]他四歲入村塾，「十二歲畢經業」，[25]在學習過程中被迫死背古書，對書中內容不求甚解。他深深感到所學的不但不能實踐，就連準確地認識現實也不可能。那時他已有要突破這悶局的衝動。[26]

由此可見，孫中山童年十二載的家鄉生活，令他在宗教、生活及知識上都產生很多困惑和不滿。這些困惑和不滿為他日後接受基督教信仰和文明作了鋪墊，也成了他後來要以革命改變中國現實的導火線。

在檀香山的經驗及新理想的形成

雖然有記載說孫中山在鄉間隨西人教士學習英文，又聽過太平天國的英雄講述遺事，但他真正接觸基督教信仰和文明卻是在檀香山讀書的時候。

檀香山又名夏威夷（Hawaii），由幾個海島包括夏威夷島組成，因該地盛產檀香木，且早期將大量檀香木運往中國銷售，故中國人稱之為檀香山群島或檀香山。檀香山群島的主島瓦湖（Oahu）是檀香山首府火奴魯魯（Honolulu）的所在，中國人稱火奴魯魯為檀香山正埠。1898 年之前，檀香山雖未被美國吞併，但白人的基督教文明已對這地方深有影響。檀香山是孫中山

24 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 154.
25 孫中山，「覆翟理斯函」（1896.11），《孫中山全集》，第一卷，頁 47。
26 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 54.

家鄉香山最多人移居及前往經商之地。在十九世紀中期，檀香山的甘蔗及咖啡種植園需要大量勞工，故有大量華工輸入該地。其中不少華工由僱工而漸漸發展成為老闆，有些甚至成為富商。[27] 孫中山的舅父便是一個例子，他後來甚至帶孫中山的長兄孫眉往檀香山，[28] 初做僱工，後在茂宜島（Maui）租地，以畜牧耕種致富，島上的人稱他為茂宜王（King of Maui）。[29]

一次孫眉回鄉探親，向家人講述檀香山的種種事情，被困在家鄉悶局中的孫中山聽後立刻要求隨兄到那裏去，但雙親以他年紀尚小而不予准許。後來隔了一段時間，適逢英國輪船「格蘭諾號」（S. S. Grannock）抵澳門，接載華工遠赴檀香山，孫中山獲父親允許，由母親陪同往檀香山探訪孫眉。時為 1878 年（光緒四年）5 月，孫中山十二歲。[30]

孫中山因這次離鄉遠赴檀香山，沒有繼續接受經書的教育而改變了一生的方向。對於他的停學，李敖在《孫逸仙和中國西化醫學》一書中這樣說：

> 他在幼年時代，逃脫了傳統士大夫的「士紳教育」，也沒有受過太多的「村塾教育」的壓榨，這對

---

27 陳達著，彭家禮譯，《中國移民——專門涉及勞工狀況》（摘譯），收於陳翰笙主編，《華工出國史料彙編 • 第四輯：關於華工出國的中外綜合性著作》（北京：中華書局，1981），頁 55 及以後。

28 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊（台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民 54），頁 12。

29 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 22。

30 同上。有關孫中山赴檀時的年歲及年份，說法紛紜，又參《國父年譜》，增訂本，上冊，頁 23。據林百克等人所說為十四歲（1879），本書乃根據最新考證的《孫中山年譜》（北京：中華書局，1980），頁 10。

> 他來說，無寧說是一個特殊的幸運。……在別的志士仁人還在「子曰」、「詩云」的時候，小小的孫中山，已經踏上兩千噸的英國輪船，「始見輪舟之奇，滄海之闊」了。[31]

「始見輪舟之奇，滄海之闊」一語是孫中山後來憶述這次出洋經驗時說的。這次出洋他除了見到遼闊的大海，體會到海闊天空無盡的境界外，還在輪船上看到他在祖國從未見過的先進設施和機器。中國人做不到的，西人竟然可以做到，他由此推想：「這豈不顯示西人還有其他方面較我們優越？」[32]海洋和輪船使他「自是有慕西學之心，窮天地之想」。[33]孫中山從此跳出家鄉的悶局，進入了一個新的世界。

到了檀香山，孫中山的母親不久便回國，留下孫中山跟孫眉學習謀生。他起初在孫眉的米店裏助理生意，學習當地人的方言和珠算。他在檀香山雖然只生活了短短一段時間，卻察覺到那裏和家鄉大為不同，那裏沒有河賊，也沒有貪官污吏，但有法律，而且人人都遵守法律和受法律保護。他又看見那裏的人在禮拜日守禮拜，還以為那是當地法律規定的。[34]這些觀察使他感受到有秩序、守法的可貴，很快他便知道這些都和基督教信仰有關。

夏威夷在白人來到之前，是個迷信氾濫、近乎原始部落的民族。六十年前從新英倫來的清教徒傳教士——特別是公理宗

---

31 李敖，《孫逸仙和中國西化醫學》，頁5。

32 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, pp. 116-118.

33 孫中山，「覆翟理斯函」（1896.11），《孫中山全集》，第一卷，頁47。

34 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, pp. 116-118.

(Congregationalism) 的傳教士——所帶來的基督教信仰和文明，漸漸改變了那裏原居民偶像崇拜和迷信的思想，使愈來愈多夏威夷土著歸信基督教。公理宗傳教士除傳福音外，還直接影響了夏威夷的政治和社會改革，把美國的文明包括美式民主思潮帶入當地。[35] 孫中山初到檀香山時，當地偶像迷信的風俗仍未盡去，所以他在檀香山就清楚看到基督教文明和偶像文明的分別，也看到基督教如何幫助夏威夷人脱離迷信，邁向進步。[36]

在兄長的商店工作了一段時間後，孫中山頗感生活枯燥，就欲去讀書求學，特別是讀英文。孫眉便把他送入火奴魯魯的意奧蘭尼學校，之前孫眉也曾送過一個收養的村童入該校讀書。孫中山於1879年秋入學，得以進一步親嘗西方學術和基督教的宗教操練。

意奧蘭尼學校為英國聖公會主教史泰利 (Bishop Staley) 所創辦，於 1875 年由韋禮士主教 (Bishop Alfred Willis) 接任校長，[37]即孫中山入讀時的校長。意奧蘭尼學校最初只招收土著和混血兒，後來才招收中國學生。孫中山入學時，與鍾工宇(又名鍾宇)、唐雄、李弼等幾個中國少年是同學。意奧蘭尼學校極富英國聖公會的保守色彩，前後兩任校長都是英國主教，教師除了夏威夷土著所羅門•米胡 (Solomon Meheule) 外，其餘全是英國人。教育方式、教科書等全部都是英式的。[38]科目包括英語、

---

35 Kenneth S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Ages, Vol. III: The 19th Century Outside Europe* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), pp. 461-462.

36 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, pp. 15-16.

37 鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊 (台北：中華文化出版事業委員會，民 44)，頁 31。

38 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, pp. 11-12.

數學、西方社會政治學説和自然科學，當然也有聖經及基督教教義課程。[39]縱然孫中山所受的只是基本的西學訓練，但已讓他大開眼界，看到《三字經》、《千字文》以外的新領域。他閒時喜歡閱讀華盛頓、林肯等美國革命偉人的傳記。新的學問、新的思考方式，以及和中國人截然不同的人類歷史經驗都展現在他眼前，他不再受那盲目背誦、不求甚解的學習方式之苦。孫中山後來回憶説：「憶吾幼年，從學村塾，僅識之無。不數年得至檀香山，就傅西校，見其教法之善，遠勝吾鄉。」[40]

除了學術訓練外，意奧蘭尼學校也很注重宗教教育和在屬靈生活上操練學生，尤其注重福音的工作，切盼把信奉異教的夏



梁壽華牧師攝於意奧蘭尼學校前

39《孫中山年譜》，頁 11；蘇德用，「國父革命運動在檀島」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁 61。

40 孫中山，「在廣州嶺南學堂的演説」(1912.5.7)，《孫中山全集》，第二卷，頁 359。



夏威夷聖安得烈堂，孫中山在檀香山時常在這裏參加主日崇拜

威夷人和中國人改變成為基督徒。為了更直接地影響學生，校長韋禮士主教更將學校置於他的府邸中，故當地華人據「主教」(Bishop) 的英文音譯稱此校為「卑涉學校」。[41] 學生每日都在校長韋禮士的家中用餐、讀聖經、敬拜上帝，早晚都有祈禱會，[42] 禮拜日則要聯袂到聖安德烈堂 (St. Andrew's Cathedral) 參加主日崇拜。韋禮士主教還親自教授聖經課和宗教操練，反覆向學生指出迷信和偶像崇拜的錯謬，又常把進步思想和基督教連繫在一起。[43]孫中山也察覺到夏威夷土著同學在歸信基督、脱離迷信後，就頓然成了文明人。他想：基督教和聖經同樣可以改變愚昧的中國同胞。[44]

41 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, pp. 11-12.

42「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至三輯合訂本（台北：中國國民黨史史料編纂委員會，年份不詳），頁7。

43 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, pp. 13-14.

44 同上書，頁16。

在宗教的薰陶下，華人學生全都成了基督徒，並參加主日學，孫中山也不例外。[45]此時，孫中山對基督教教義興趣甚濃，勤於研究，「凡與論教理者，口如懸河，滔滔不絕」，[46]可見他對信仰的認真。此時他必定知道這個信仰是可以認真地對待的，比較家鄉那些經不起一問的神鬼迷信，這信仰就更顯得合理和優越了。他的同學鍾工宇後來指出：「他（孫中山）在基督教教義中找到了更多的道理，而這些正是他早年信奉村神所不能滿足他的。」[47]

意奧蘭尼學校有部分華人學生因信教而遭父母反對，如唐雄和鍾工宇的父親都因發現兒子信教而對兒子大加責備。鍾工宇的父親指摘兒子信教「貽羞了雙親，又貽羞了祖先的信仰」，憤激至要兒子「剃光頭去做和尚」，最後命令他輟學，去學習做裁縫。[48]不過唐雄和鍾工宇始終沒有放棄信仰，後來更正式受洗成為基督徒。[49]那時孫中山也欲接受洗禮，正式入教，但韋禮士主教規定學生必須得到家長的同意才可受洗。[50]孫中山於是寫信給孫眉，向兄坦言其意欲，怎知「眉公的事業雖日趨發達，可是他的思想，尤其是宗教觀念卻仍未開通」，[51]接到信後大為震怒，

45「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至三輯合訂本，頁 7。

46 蘇德用，「國父革命運動在檀島」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁61。

47 鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，同上書，頁 30。

48 同上書，頁 32。

49 唐雄在香港綱紀慎教會受洗於喜嘉理，而鍾工宇後來亦常以基督徒的身分出現。見蘇德用誌，「前言」，鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁 29。

50 見孫中山當時另一位同學鄭照的記述，轉見羅香林，《國父在香港之歷史遺蹟》（香港：香港珠海書院出版委員會，民 61），頁 8。

51 鄭照口述，簡又文筆錄，「孫中山先生逸事」，《逸經》，第四期（上海：民 25.4.20），轉引自李敖，《孫逸仙和中國西化醫學》，頁 13。

「悔令入該校，大有用夷變夏之憂，責罵備至」，[52]因他認為「只有中國的教化最好，除了中國教化以外，無論甚麼教都不是正派」。[53]

當時，白人的基督教文化和東方的中國文化的確在檀香山出現了很大的張力。一方面像孫中山等學生的家長都反對其子弟改信西教，另一方面白人亦因華人的事業發達，而愈來愈覺得在經濟和文化上受到威脅。1889年9月，當地內務部對中國移民政策的聲明也表示了這個關注：

> 他們（華人）迅速地侵奪本國的多種買賣和職業，需要採取適當步驟以防止本群島的西方文化為東方文化所排斥。[54]

守舊的華僑同樣也感到基督教的威脅，恐怕自己的中國傳統生活會被改變。「用夷變夏」自古以來是中國人所懼怕的文化危機，但就讀西校的新一代卻不以為然，如孫中山在此時巴不得被「夷」所變，以改革中國之舊傳統。這時他已在西方文明的教化下萌發「改良祖國，拯救同群」之願；[55]他認為基督教是這文明的偉大法規（a great institution for civilization），也是這文明的基礎，有了這種文明，就可以無往而不利。[56]

52「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至三輯合訂本，頁7。

53 陳少白，《興中會革命史要》，《中國近代史資料叢刊‧辛亥革命》，第一冊，頁22。

54 陳達著，彭家禮譯，《中國移民——專門涉及勞工狀況》（摘譯），收於陳翰笙主編，《華工出國史料彙編‧第四輯：關於華工出國的中外綜合性著作》，頁58。

55 孫中山，「在廣州嶺南學堂的演說」（1912.5.7），《孫中山全集》，第二卷，頁359。

56 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, pp. 152-153.

基督教的這種實用性對他有很大的吸引力，這是他信仰基督教的一個重要原因；不過有一點要注意卻又常被討論孫中山信仰的人所忽視的，就是基督教對孫中山來說不但是一個能改革社會的宗教，也是他個人生命的宗教。孫中山的日本同志宮崎寅藏(Miyazaki Torazo，號白浪滔天，又名宮崎滔天)指出，他在檀香山讀書時，「遇到人類生死的疑問，乃信奉耶穌，以之為其解決者」。[57]孫中山終其一生都信奉基督教，並相信基督教給人類的生命賦予了最大的價值。[58]所以當孫眉不准他入教，勸他脫離基督教時，他不但不聽，反而勸哥哥信教，[59]並指出哥哥拜假神之不當，[60]結果令孫眉更加惱怒。在孫眉的大力反對和責備之下，孫中山只得屈服，放下洗禮的念頭。

他在意奧蘭尼學校度過了三年的時光，在其人生中最易受影響的少年階段，基督教學校教育「把他透徹地現代化了，同時使他渴望着中國覺醒」。[61]1882年7月，十六歲的他終於畢業了；在畢業禮中，他因英文文法科考得第二名，而獲夏威夷國王卡拉卡華(David Kalakaua)頒發獎品。畢業後，他在暑假期間回到兄長的商店協助工作，但意奧蘭尼學校的教育卻觸發了他對

---

57 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民64.3），頁5。

58 台灣中國近代史學者張玉法說孫中山「投入基督教，以結合教士」，意指他為革命而投入基督教，以便利用傳教士。這是一種很輕率的講法，見張玉法，《清季的革命團體》，頁158、177。這跟中國學者蔣慶所說的「孫中山先生在個體生命上選擇了基督教」之言相反，見本書第一章「中國基督徒革命者的興起」之「價值的抉擇」。

59 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民64.3），頁5。

60 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 14.

61 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 129.

西學的切慕，於是他在暑假後入讀在火奴魯魯由美國公理會創辦的奧阿厚書院（Oahu College）。[62]

美國公理會在1820年開始在夏威夷傳教，是早期夏威夷勢力最大的傳教團體。奧阿厚書院是當時公理會在夏威夷的最高學府，水準較意奧蘭尼學校為高；孫中山打算在此校畢業後再到美國讀大學。[63]他在奧阿厚書院所受的是崇尚自由的美式教育，從學術研習及學校生活中深深體驗到美國公理宗的自由、獨立和民主等精神，也由此體會基督教信仰和這些精神價值的密切關係，這和他從意奧蘭尼學校所經驗到的英式基督教文明又是不同。

孫中山在奧阿厚書院讀了約一年後，在1883年7月奉孫眉之命輟學返鄉。原因仍是那老問題：「因其切慕耶穌之道，恐文進教為親督責。」[64]同時孫眉覺得他所受的西方教育已經足夠，應返鄉繼續習經史課業，為此他甚至將部分財產撥歸孫中山的名下，作為他日後求學之用。[65]孫中山不得已，只好遵命回國。

孫中山在檀香山這五年時光中，大部分時間都在基督教學校念書，學習歐美的科學、民主、宗教知識和思想。他從社會、傳教士和基督徒的身上，覺察到西方人的基督教信仰原來是可以實踐的活信仰，比較以往在家鄉中所讀的不切實際的經書，二者

62 有一些記載稱孫中山在入讀奧阿厚書院之前曾於天主教聖路易書院（St. Louis College）就讀了一段短時期，如林百克等曾這樣說。但根據蘇德用的實地調查，卻發現並無此事，見蘇德用，「國父革命運動在檀島」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁64。

63 孫中山這個求學意願見孫中山，「覆翟理斯函」（1896.11），《孫中山全集》，第一卷，頁41。

64 同上。

65 羅香林，《國父與歐美友好》（台北：中央文物供應社，民40），頁7；Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, pp. 131-132.

優劣清晰可見。他又在兩地的社會中看到二者實踐性的強弱，例如檀香山社會的進步就是基督教信仰實踐的結果，這是孫中山幾年來在檀香山的體會。雖然此時他仍未形成革命思想，可是檀香山已成為他心目中國家的理想典範。

在家鄉的衝突

孫中山帶着夏威夷的西化經驗和他個人的新理想，在1883年7月啟程回國。

根據林百克的《孫逸仙傳記》，在孫中山回國時所能攜帶的有限書籍中，聖經是其中一本。[66]當時在他心目中，這本聖經是改造中國的根據。正因看見檀香山的現代化來自基督教的信仰，他也希望檀香山的經驗能夠成為中國改革的樣本，使中國從愚昧迷信走向進步文明。莉奧•莎曼針對他返鄉帶聖經一事說：「他在夏威夷的經驗，使他深信破除迷信是邁向進步的條件，他就是抱着這個想法帶着他的聖經返回中國的。」[67]林百克和莎曼可能把這聖經的作用和角色誇大了，可是受過基督教學校教育和基督教社會生活經驗洗禮的孫中山，的確已跟國內的青年人不一樣了。既然開化夏威夷的傳教士不能到中國來，孫中山便有意識地自己承擔這個開化中國的責任，林百克形容這時回鄉的孫中山說：「這是一個新中國的新人，藉着上帝的庇佑，他將會在新中國的建設中扮演重要的角色。」[68]

---

66 Paul Linebarger，同上書，頁152。林百克這本傳記的內容大部分是從孫中山口中得來，見"Foreword,"p. ix。故此，孫中山回國時行李中帶有聖經應是事實。

67 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 16.

68 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 132.

當孫中山所乘的船隻駛到珠江口外時，他的新理想就立刻和中國的現實產生了衝突。事緣當船駛入中國海域時，清海關吏員上船檢查行李，做法相當專橫，孫中山據理力爭，結果吏員不准他們開船，卒要船主給予賄賂，事情才得着解決。孫中山就向船上的同胞挑戰說：「中國在這些腐敗萬惡的官吏的掌握中，你們可以繼續坐視不理麼？」[69]孫中山欲趁機會將改革意識灌輸給他們，結果卻是失敗了，因為一般民眾對腐敗貪污的現象早已司空見慣，只是敢怒不敢言，哪裏會想到要改變現實？這次經歷使孫中山堅信中國須要改革。我們可從孫中山後來不斷痛陳中國官僚暴虐腐敗的言論中，看見這正是他要推翻清廷的原因。[70]

這次因信教而被遣返家鄉，據孫中山自己說：「抵家後，親亦無所督責，隨其所慕。」[71]那是說他可以繼續公開地做基督徒。

孫中山回鄉後發覺家鄉情況依舊，種種弊端仍未改善。懷着新理想的他就常找機會宣傳改革，揭露官吏甚至皇帝殘民自肥的苛政，申明異族統治之弊，但鄉民都以他為怪而不加理會。[72]不過對於他在檀香山的所見所聞，鄉民都多感興趣，只是一講到改革就不合他們的胃口了。

---

69 同上書，頁139。

70 孫中山，「在舊金山麗蟬戲院的演說」(1910.2.28)，《孫中山全集》，第一卷，頁442；「與羅斯基等的談話」(1911以前)，《孫中山全集》，第一卷，頁585。

71 孫中山，「覆翟理斯函」(1896.11)，同上書，頁47。但據孫中山的同學鄭照說，他「抵家之日，老父痛責其欲入洋教之非……施以夏楚」。鄭照並謂，這激發了孫中山更加憎恨迷信，結果去拆毀神像。見鄭照的記述，轉見羅香林，《國父在香港之歷史遺蹟》，頁8。本書之敘述是根據孫中山自己的說法。

72 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 141.

在鄉民中，唯一有興趣和孫中山談改革的人就是陸皓東了。陸皓東是孫中山的同鄉，1868年生，比孫中山小兩歲，因為出生於中秋節，所以名叫「中桂」，[73] 自幼與孫中山結為好友。他的父親陸曉帆向在上海經商，在他九歲時病逝。孫中山在檀香山的種種見聞令陸皓東十分嚮往。[74]孫中山後來所説的「竹馬之友」就是指陸皓東，[75] 二人「重聚後，契洽愈恆」。[76] 陸皓東很可能就是在此時從孫中山的言行舉止中得知基督教的事，並在孫中山的邀請下歸信了基督教，以至他後來願意和孫中山同往北帝廟去拆毀偶像。莉奧•莎曼也認為，陸皓東和孫中山毀偶像的行動是在陸皓東成為了「教友」後，二人抱着「宗教上的勇氣」(religious courage) 而作的。[77] 所以陸皓東在此時應已信了耶穌。陸皓東不但對孫中山所講的見聞和宗教感興趣，而且願意和孫中山一起負起改革家鄉的責任，自此成為了孫中山的第一個革命同志。

家鄉的落後境況與檀香山截然不同，孫中山不禁有感而發：「使我們受苦的主要禍根是愚昧。」[78] 他又相信：「偶像崇拜乃是愚昧真正之源。」[79]家鄉裏迷信偶像的習俗就成了他的眼中釘，他誓要除之而後快，這是他和陸皓東實行家鄉改革的根本

73「陸皓東軼事」，《革命先烈先進傳》(台北：中國國民黨中央黨史史料編纂委員會，民54)，頁60。

74 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁30。

75 孫中山，「與宮崎寅藏的談話」(1911以前)，《孫中山全集》，第一卷，頁583。

76 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁32。

77 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 22.

78 孫中山，「我的回憶——與倫敦《濱海雜誌》記者的談話」(1911.11中旬)，《孫中山全集》，第一卷，頁548。

79 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 159.

部分。他倆以「淫祀」比作廟宇，見有鄉人向偶像叩拜，就告訴他們，所拜的不過是木偶，不要妄信。二人因見鄉民無動於衷，才忍不住有所行動。一日，孫中山、陸皓東聯袂到翠亨村民眾的宗教中心北帝廟，把北帝木像的手指扯斷，並對眾人說：「我折了它的手指，它還照舊笑，這樣的神還來保護我鄉村？」[80]跟着又將金花夫人的木像面皮刮破，使其一耳墜下。[81]

孫中山本名「帝象」，是自小拜契北帝所取的名字，如今他毀壞北帝像，除了是表明破除迷信外，也是表明與以往的舊勢力決裂。他和陸皓東毀壞偶像的舉動不是反宗教，而是反偶像（iconoclasm），他們是本着基督教比其他宗教優越的信念而採取這行動的。他們這行動不只是宗教上的鬥爭，同時也是社會改革，因為迷信偶像會令人愚昧無知，亦會阻礙社會進步，是國家社會的禍患之源。

鄉人對他倆破壞北帝和金花夫人神像的行動大為震怒，認為此舉大逆不道，必連累鄉人遭受神明降禍，於是召集會議聲討之，並向他們的家長問罪。後經他們的家長賠罪和重塑神像，事件才得以平息。[82]此後孫中山和陸皓東被視為叛逆青年，再難立足於家鄉，他們的家人惟有打發他們離開翠亨村。[83]這是孫中山第二次因宗教事件而被逐。

80《足本中山全書•附集•傳記》，轉見金沖及胡繩武，《辛亥革命史稿•第一卷•中國資產階級革命的形成》（上海：上海人民出版社，1980），頁54。

81「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至第三輯合訂本，頁8。

82 同上；又見Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, pp. 161-162.

83 陸皓東亦因這次事件離鄉，可知在他拆了偶像後，他的家人也被鄉人追究，雖然一般記錄只提及孫中山的家人而沒有提及陸皓東的家人。清史編委會編，《清代人物傳稿》，下編，第三卷，頁120。此著作也認為陸皓東在拆毀偶像後，其家人跟孫中山的家人有着同樣的遭遇。

這次的家鄉改革是徹底失敗的，因為就連發起人自己也被放逐。這是新理想和舊傳統衝突的結果，孫中山認為這次被同鄉反對，原因是鄉人不認識那耶穌基督為此而生而死的「理性的生命」(life of reason)。[84]他為同鄉不肯接受這具有理性生命的文明而深感惋惜，這可能是他後來一度考慮做傳道人的原因之一。但無論如何，他對改革中國一事仍未死心，其實這時他已具備了基督徒革命者應有的條件：從基督教而來的新理想、對舊社會的不滿，以及以新理想去改造舊社會的衝勁。



「醫生救人只幾命；革命救人無量數！」

——孫中山

84 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 165.



孫中山的媽媽給女兒纏足，女兒痛得啜泣起來。孫中山問媽媽為甚麼非要姊姊纏足不可。

媽媽說：「這是祖宗傳下來的習俗，我們違背不得。」

年紀小小的孫中山說：「令人痛苦的習俗就是陋習，陋習就得徹底改掉。」

辛亥革命推翻清政府後，孫中山即遵行聖經的教導，開始實行星期日休息制，同時提倡男女平等，於*1912*年*3*月*11*日正式下令：勸禁女子纏足。

「我們對於弱小民族要扶持他，對於世界的列强要抵抗他。」

——孫中山



第四章

基督徒革命力量的凝聚

孫中山和陸皓東被逐離家鄉，反而令他們得以更深切和更持續地接受西方的文明，同時也把他們推向基督教的圈子；更重要的是，他們在這個圈子中認識了不少有心改革中國的志士，即基督徒同志。這些同志隨着孫中山所到之處而結集，漸漸形成一股革命力量。雖然孫中山的革命活動在教會圈子中得到廣泛的支持，很多基督徒都參與其中，然而這種救國方式卻是當時主流知識分子所不會選擇的。孫中山和陸皓東身在異地，「同憤異族政府之腐敗專制，官吏貪污庸懦，外人之陰謀窺伺」，[1] 故此常「談傾覆滿清事，情義甚洽」。[2] 離開家鄉後，二人無形中已為未來的革命團體塑造了胚型。

1 「陸皓東供詞」，鄒魯，《中國國民黨史稿》，頁 659。
2 鄒魯，「陸皓東傳略」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 299。

基督徒革命團體的胚型

孫中山和陸皓東離鄉後到了甚麼地方？孫中山到了香港求學，至於陸皓東，一般史書多說他去了上海學電報。[3]但事實似乎不是如此，因為當年（1883年）孫中山十七歲，而陸皓東只有十五歲。對於一個十五歲的孩子來說，隻身遠赴上海是不大可能的，何況約於同年年底或翌年春他便在香港受洗。一個少年在短短的兩三個月內來回上海和香港，似乎不大可能，況且如果是為了受洗，他的家人恐怕不會如此安排。此外，若他真的離家後即赴上海，在香港的孫中山又怎能勸他接受洗禮？由此推論，陸皓東離家後必定是跟孫中山一同去了香港。二人既為好友，又志同道合，一起去香港更便於互相照顧。據國民黨史家鄒魯記載，陸皓東在上海學電報時是十九歲。[4]十九歲進入大專或至少屬於高級專科程度的電報學堂是比較合理的，而且在進入這學堂之前理應先具備中學程度的基本科學及數學教育，故此陸皓東必有幾年時間在香港的新式學校就讀，以補村塾舊式教育之不足。[5]

孫中山和陸皓東到了香港後，首先並不是去找工作謀生，而是選擇繼續升學，他們更選擇了入讀新式的學校。香港雖是英國統治的殖民地，卻不算是外洋地方，且離香山很近。當時除了

3 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁11。

4 鄒魯，「陸皓東傳略」，《革命文獻》，第六十四輯，頁229。

5 據一些史家說，陸皓東在孫中山由檀香山返鄉前曾在上海住了一段頗長的時期，並在那裏受西式教育，見 Carl T. Smith, "Sun Yat-sen as a Middle School Student in Hong Kong," *Ching Feng*, Vol. XX, no. 3 (1977):154。但據鄒魯之「陸皓東傳略」，陸皓東父親在他九歲時病逝，故他若真的曾住上海，也會在九歲父逝時回鄉。九歲至十五歲的階段必在家鄉受村塾教育。陸皓東在家鄉受村塾教育的情形，見清史編委會編，《清代人物傳稿》，下編，第三卷，頁120。



十七歲的孫中山

香港外，廣州也不失為升學的好地方，不過他們還是選擇了香港。根據孫中山的求學意願，他一向厭倦中國的傳統教育而傾慕西學，香港正能提供優良的西方教育。陸皓東雖然之前未像孫中山那樣嘗過西方教育的好處，但他在鄉塾讀書時已顯得不專心，常在塾中繪畫消磨時間，[6]所以他必定是受孫中山的影響而跟着去讀新式學校。如果不是一心要受西方教育，廣州應是他們一個不錯的選擇，因為此時廣州的官民都已分別開辦了各種有水準的

6　見清史編委會編，同上書，頁 120。

學校，其中民辦而又較著名的有學海堂、菊坡精舍、越華書院、羊城書院和應元書院，官辦的有在洋務運動中專門培訓外語人才的廣州同文館。[7]他們之所以仍然選擇到香港入讀新式學校，是因為孫中山曾在檀香山體驗過西方學校的好處。相對於由中國人開辦的學校，他們對新式學校較有信心，中式學校無論如何著名，都不能提供他們所嚮往的西方知識和理念。這樣的抉擇使他們不能成為上層士大夫，因為他們「受過的中國式教育相當不足」。[8]

孫中山不是在士大夫之列這身分，的確使他早期的革命事業得不到國人的同情，如吳稚暉（1865-1953）後來回憶說：「我起初不滿意孫汶（滿清揭露了孫中山陰謀後對他的稱呼），就因為他不是科第中人，不是經生文人。」[9]可是這個新式知識分子的身分是他自己選擇的，正如許多基督徒革命者一樣，他們選擇西方教育是因他們早已不屑廁身於腐朽的士大夫階層。孫中山曾把科舉之事視為個人腐敗之途，他說：「就教育而言，士惟以科舉為榮，姓名一登榜上，即有入官之望；於是賄納當道，出而任事。」[10]事實上，不在士大夫之列反而有助他擺脱傳統儒家「忠君」的道德羈絆，使他能無所顧忌地去推翻腐敗的皇朝。

陸皓東入了甚麼學校，實在無從稽考。孫中山則報讀了香港的拔萃書室（Diocesan Home）—— 一間和檀香山意奧蘭尼

7 當時廣州著名的學校介紹，見《廣州近百年教育史料》（廣州：廣東人民出版社，1983），頁6-19。

8 Ssu-yü Teng and John K. Fairbank, *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839-1923* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), p. 223.

9 吳稚暉，《吳稚暉全集》，第七冊，頁303。

10 孫中山，《倫敦被難記》（1897），《孫中山全集》，第一卷，頁51。

學校同屬英國聖公會背景的學校。根據該校的記錄，孫中山於1883年11月入學，但於一個月後，即12月就離校，至於其離校原因，校方並沒有記錄。[11]孫中山自拔萃書室輟學後，到翌年4月才轉學香港中央書院（Central School）。[12]他那麼快就輟學，又在翌年4月才入讀中央書院，期間幾個月去了哪裏、做了甚麼事都無從稽考；唯一可以推想的，就是他這期間的行蹤可能和傳教士喜嘉理有關。根據喜嘉理的「個人回憶」（"Some Personal Reminiscences"）一文所記，孫中山在1884年受洗後曾有一段時間和喜嘉理到澳門及香山一帶佈道，可能這就是他在輟學之後、入讀中央書院之前的三四個月間所做的事情。

孫中山入讀拔萃書室時，該校是英文男校。他自知中文程度低，故於課餘聘請了當時在香港倫敦會灣仔堂當傳道主任的區鳳墀補習國學。區鳳墀在信教前「本治詞章之學」，[13]經史根底深厚，孫中山可能是在香港參加教會時認識他的，他自1871年起擔任灣仔堂傳道主任有十二年。[14]區鳳墀只為孫中山補習了一段短時間，到翌年（1884年）就因仗義投訴警察調戲教會中的新婦而惹來了警察的報復，被倫敦會調往廣州倫敦會第七甫福音堂任傳道，[15]孫中山惟有另聘國文老師。區鳳墀對孫中山的信仰、學業、革命等都有決定性的影響。

---

11 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His life and Its Meaning*, pp. 19-20.

12 孫中山入讀中央書院的年份是根據Gwenneth Stokes的說法。轉見羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁32。

13 楊襄甫，《區鳳墀先生傳》，頁5。

14 黃智奇等，「灣仔堂史」，《竹居臺》（香港：中華基督教會灣仔堂，1991.7），頁27、29。

15 楊襄甫，《區鳳墀先生傳》，頁4。



區鳳墀

區鳳墀（1847-1914），名逢時，字錫桐，號鳳墀，原籍順德，因父親在佛山任官吏而定居佛山。他原是傳統的讀書人，因讀佛山倫敦會自理會牧師何福堂的《馬太福音注釋》而「大為讚服」，[16] 並在1864年由何福堂牧師帶領受洗歸入基督教，成為佛山倫敦會的第一個果子，後來更成為香港和廣州有名的傳道人。他信教後有機會接觸西學，基督教信仰和西學的啟發孕育了他的革命思想，[17] 使他後來支持甚至參與興中會的革命活動。

16 劉粵聲，《香港基督教會史》，頁261。
17《追悼會彙錄》，頁3。

孫中山初識區鳳墀即被他重視，他知道孫中山已信了耶穌，就立刻介紹孫中山與剛來香港傳道的美國綱紀慎會傳教士喜嘉理認識。相談之下，喜嘉理知道孫中山在檀香山早已信教，不過未受洗而已。未幾，約在1883年冬或翌年春，孫中山受喜嘉理施洗，正式加入教會。[18]現今有關孫中山洗禮的著作一般都記載了當時的洗禮名單，但此名單卻往往給人一個錯覺，使人以為孫中山是與宋毓林、八媽、陸中桂（即陸皓東）等十一人同時受洗的，[19]但如果細心觀察名單上以英文所記各人當時的狀況（如「陸中桂」一欄注明了deceased〔逝世〕的字樣，而此等字樣又與其他文字的字跡和筆畫形態相似），就可知道這名單一定是在1895年陸皓東殉難後由同一人重抄的。據施其樂（Carl T. Smith）的考據，名單上第一個名字是宋毓林，他的洗禮日期是1883年9月，[20]比孫中山至少早三個月，故可知名單上的人並不是在同一時間受洗的。

那即是說，陸皓東並不一定如一般史書所記是和孫中山一起受洗的。喜嘉理在其文章「個人回憶」中提到，孫中山正式成為基督徒後就熱心傳福音，「在很短的時間內帶領了兩位朋友接

---

18 孫中山受洗日期未能確定，喜嘉理在其「個人回憶」中說他在1883年冬初見孫中山，幾個月後才為他施洗，那時應是1884年初，但「個人回憶」又將孫中山入讀拔萃書室及輟學放在洗禮之後；據拔萃書室的記錄，孫中山是在1883年11月入學，12月輟學的，若是如此，洗禮便在11月或之前。見Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, pp. 382-383；另參Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1985), p. 88.

19 劉粵聲，《香港基督教會史》，頁241；馮自由，《革命逸史》，第二集，頁11。

20 Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, p. 88.

受基督教」。[21]喜嘉理雖然沒有提到他這兩位朋友的名字，但據一份較早的洗禮名單所示，受洗者中有一位是上了年紀的女性，宋毓林較早時已受洗，其中有五個香港人的名字的旁邊注有「小」字，應是指「小童」，餘下的就只有陸中桂、唐雄、陳神重三人，而其中陸中桂和唐雄早已是孫中山的朋友。

由此可以斷定，喜嘉理所指的「兩位朋友」必是陸皓東和唐雄無疑。不過唐雄是孫中山於檀香山意奧蘭尼學校的同學，在該校讀書時已信教，只因父親反對而未受洗。陸皓東很可能在鄉間已因着孫中山的勸説而接受了基督教信仰，成為孫中山第一個福音果子，這次在香港只是接受老友孫中山的建議，在綱紀慎會受洗正式成為基督徒；[22]彼此既是舊相識，同屬一個教會當然更好。陸皓東受洗比孫中山遲，準確日期不詳，可能是在孫中山受洗後不久，如於1883年年底，或於1884年上半年緊接孫中山和喜嘉理回鄉之後，但不會遲於11月，因為孫中山那時已被孫眉召返檀香山，而且喜嘉理在給孫中山施洗後不久便攜眷遷居廣州，在廣東各地開展福音工作。[23]

在洗禮名單上孫中山署名「日新」，[24]陸皓東署名「中桂」。孫中山採用「日新」[25]而不用注冊入學的名字「帝象」，可能是

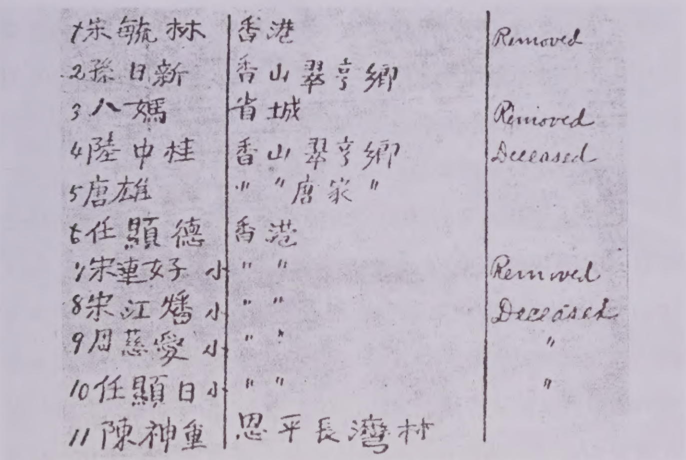
21 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 383.

22 孫中山帶領陸、唐二人受洗加入教會見Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, p. 88.

23 劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁263。

24「日新」一名乃取自《大學•盤銘》：「苟日新，日日新，又日新」，見馮自由，《革命逸史》，第二集，頁11。

25 同上。



1宋毓林	香港	Removed
2孫日新	香山翠亨鄉	
3八媽	省城	Removed
4陸中桂	香山翠亨鄉	Deceased
5唐雄	" "唐家"	
6任顯德	香港	
7宋連好 小	" "	Removed
8宋江嬌 小	" "	Deceased
9周慈愛 小	" "	"
10任顯日 小	" "	"
11陳神重	思平長灣村	

孫中山、陸皓東、唐雄等人之洗禮名單

因為他不願在受洗時帶着迷信偶像的名號；不久區鳳墀又給他改名為「逸仙」，以後「孫逸仙」（Sun Yat-sen）一名傳聞國際。孫中山信教素來為家人反對，特別是供應他生活所需的孫眉給他的阻力最大，可是孫中山不顧一切，終於踏出這一步。莉奧•莎曼說：「他接受洗禮一事乃顯明了與傳統徹底的決裂，革命性地接受了人生的一種新秩序。」[26]這句話同時也可以用來形容陸皓東，因為他和孫中山「二人都深被基督教的教訓所吸引，都認為基督教比自己家鄉的傳統風俗和習慣優越」。[27]他們從此正式公開自己已經成為基督教教會的一分子，這個身分使他們大有機會和教會裏的人建立密切的關係，以至在後來的革命活動中得到不

26 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 22.

27 Carl T. Smith, "Sun Yat-sen as a Middle School Student in Hong Kong," *Ching Feng*, Vol. XX, no. 3 (1977):154.

少基督徒的支持；特別是孫中山，不少基督徒都以他為革命的核心人物，跟隨他參加革命陣營。在香港，孫中山、陸皓東二人的合作無形中已成為未來革命組織的胚型。正因他倆是基督徒，所以興中會在此最初階段就已有基督教的性質。

孫中山和陸皓東加入的美國綱紀慎會具有愛國華僑基督徒背景，其香港基址也是因愛國華僑關心祖國同胞而設立的。1830年，具美國綱紀慎會背景的「美部會」差派裨治文來華傳教，成立綱紀慎教會，以後發展遍及全國。[28]香港的綱紀慎會是應美國華僑基督徒的要求而開設的。先是三藩市綱紀慎教會的華人渴望中國的同胞能得到福音的好處，因為知道同胞若沒有基督，在世上就沒有指望。[29]他們更進一步希望福音能改變整個中國，因此他們以「中國為基督而存在」(China for Christ) 為宗旨——相信中國惟有為基督而存在，中國人才有幸福和盼望。[30]他們聯署要求差會派喜嘉理到香港傳教。香港是綱紀慎會華僑信徒返鄉的必經之地，故於香港設置基址必能給他們帶來方便。[31]喜嘉理奉派到香港後，即租了中環必列啫士街二號作為佈道基址，[32]孫中山和陸皓東就是在這裏受洗的。這個基址是基於華僑基督徒關懷祖國而產生的，這種精神正符合他倆愛國救國的傾向。之後，我們可以看到孫中山、陸皓東所接觸的教會和基督徒

---

28 於廣東省及華僑中多從音譯稱「綱紀慎」，其他省份則稱之為「公理會」，民國後統稱「公理會」，參劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁3-4。

29 Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, p. 94.

30 同上書，頁95。

31 同上書，頁92、95。

32 羅香林，《國父在香港之歷史遺蹟》，頁6。



今中環必列啫士街二號：公理會佈道所原址

人物都是愛國的。

受洗後不久孫中山便回鄉，時約 1884 年春，回鄉原因不詳，[33]陸皓東顯然沒有回去。他這次回鄉很可能就是與喜嘉理同行的那一次，[34]另一同行者是一個英國人，他們一行三人由香港經澳門北上香山，沿途傳福音、售賣福音冊子和聖經。喜嘉理平時很注重佈道工作，時間一許可就到處巡迴佈道，後來他在中國主持了四十五個傳教站。[35]這次陪孫中山回鄉，也可說是他巡迴佈道工作的一部分，孫中山在此行程中深深體會到傳道者的心情

33 Lyon Sharman 推想是因他準備結婚，亦可能是因他父親病重或過世，見 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 20；但孫中山父親應該是在 1888 年去世的，見下文。

34 據喜嘉理回憶，到香山佈道是在 1884 年，見 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 383.

35 D. MacGillivray, ed., *A Century of Protestant Missions in China, 1807-1907*, pp. 293-294.

和困難。幾日後三人到達了香山翠亨村孫中山的家，喜嘉理回憶說，在孫家幾天都受到慷慨熱情的款待，[36]未受孫父拒絕。據孫中山說，他信教由檀香山回家後，「親亦無所督責，隨其所慕」。這樣看來，喜嘉理被孫中山的家人熱情接待也是可能的。不過這事若傳到檀香山他那個對基督教反感的兄長的耳中就不得了。雖然歷史資料沒有詳載他們這段行程，但可以肯定的是，孫中山經歷了一次巡迴宣教的旅程，親身體會到同胞對福音信仰的冷漠和拒絕，這使他對中國人得不着基督教信仰更感可惜。

輟學幾個月後，孫中山返香港入讀官立學校中央書院，陸皓東則去向不詳。中央書院不是教會學校，但早期的官立學校都注重宗教教育，後來香港政府更接受前倫敦會英華書院校長兼倫敦會傳教士理雅各的建議，把帶有宗教教育性質的官校改為純文理科課程的學校，以提高學術水平。1862年，在這教育改革運動的推動下，三間官校合併成為中央書院。[37]合併後的中央書院，到孫中山入讀時已是一間專門栽培「精英」入讀大學的英式學校，中國近代改良和革命陣營中不少人曾在這校肄業，如輔仁文社可考的成員大部分都曾就讀於中央書院。1889年，中央書

---

36 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 383. 該文也提到孫中山的太太，喜嘉理可能記錯了。孫中山結婚的日子眾說紛紜，一說是光緒十年四月十三日（1884年5月），此據元配盧慕貞所言，見羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁33；這說法不大可能，因為1884年5月孫中山才入讀中央書院一個月，入讀一個月就停學的可能性不大。另一說法是光緒十一年四月十三日（1885年5月），此據孫中山兒子孫科及在翠亨村的調查，見《孫中山年譜》，頁18，孫中山在此時結婚的可能性較高。如果真是這樣的話，喜嘉理就不是在這個時候見到盧慕貞。

37 見J. T. Eitel, *Europe in China, The History of Hong Kong*(London: Luzac & Co.; Hong Kong: Kelly & Walsh, 1895), p. 302.

院易名為維多利亞書院（Victoria College），1894年再易名為皇仁書院（Queen's College），此名一直沿用至今。

有些學者相當強調中央書院對塑造孫中山成為一個現代革命家的重要性。[38]事實上，中央書院程度雖高，而且栽培了不少在中國近代史舞台上扮演重要角色的人物，但對孫中山的影響不大，因為孫中山在中央書院攻讀的時間不長。據皇仁書院的記錄，孫中山在1884年4月15日入學，[39]但於同年11月就被兄長召往檀香山，到翌年8月才返校復學，1886年春夏間又離開香港往廣州入讀博濟醫學堂。[40]皇仁書院並沒有他離校的記錄，[41]但估計他前後在中央書院的時間最多只有一年半，期間還要扣除斷斷續續的假期，[42]而之前他在拔萃書室也只待了一個月。由此可見，香港中等學校（即中學）的英式教育對他的塑造之功實在很是有限。[43]

這段時期，孫中山和陸皓東在香港為自己的信仰、學業，以及後來的革命事業確立了方向和作出了初步的聯繫。在教會圈子內正式確立自己的信仰對他們成為革命家實在非常重要，特別是孫中山，他這時候傳道救世的熱忱，後來都傾注在革命救國的

---

38 如吳倫霓霞，「孫中山早期革命運動與香港」，《大公報》(1986.10.30)，第二十六版。

39 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, pp. 22-23.

40《孫中山年譜》，頁16-19。

41 皇仁書院沒有他畢業離校的記錄，見Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, pp. 22-23.

42 吳倫霓霞稱孫中山在香港讀中學的時間有兩年半，這只是一個頭尾的算法，見吳倫霓霞，「孫中山早期革命運動與香港」，《大公報》(1986.10.30)，第二十六版。

43 Lyon Sharman也留意到孫中山的傳記多不談中央書院對他的影響，見Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 23.

事業上。而在救國事業上，他們基督徒身分的確立，以及和教會的聯繫，使他們得到必須的支持，由此這個基督徒革命團體的胚型得以進一步鞏固。

基督徒革命力量的凝聚：檀香山

孫中山在中央書院中斷學業，是因為他在入學不夠八個月，即1884年11月時，便被兄長孫眉函召往檀香山。這次孫中山在檀香山除聯絡了一些基督徒舊友外，亦結識了一些基督徒新朋友。這些人後來都成為了興中會的成員及革命的支持者，所以這次被迫赴檀香山，反而為他未來在當地成立的興中會奠定了基礎。

何以孫眉函召孫中山往檀香山？原來孫眉接到家鄉的消息，知道孫中山非但沒有放棄基督教，反而變本加厲，拆毀神像之餘，還受洗正式加入教會。據林百克的記載，孫眉是北帝的崇拜者，當他知道孫中山拆毀北帝像時，真是氣憤難平。[44]盛怒之下，就寫信回鄉命令孫中山放棄基督教，說否則不會匯錢回家，遑論供他讀書。可孫中山卻置之不理，仍繼續傳講基督教，又不斷斥責偶像的虛假。孫眉沒有辦法，惟有召他赴檀香山。[45]

據孫中山的同學鍾工宇說，孫眉匯寄了一筆錢給孫中山作旅費，他以為兄長讓他返檀香山繼續升學，於是欣然前往，[46]怎

---

44 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, pp. 186-188.

45 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 384.

46 鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁30-31。

知抵檀香山見到孫眉時，即因毀神像連累家人，以及受洗入教之事而遭面斥。但孫中山勇敢地說：「若良心許可，我會遵守中國法律多於外國法律，但中國並沒有盡其責任；我不能遵行那帶來破壞多於建設的習俗。」[47]孫眉最後要辦理法律手續，將先前撥在弟弟名下的財產收回，但孫中山「毅然放棄財產而不願改變他所認為是正直的信仰」。[48]同時孫中山表明，財產不足以動心，因為金錢是中國的禍患；他說，正是「中國官員的金錢及貪污使人民受到壓榨」，[49]所以他志不在金錢。孫眉不給他旅費返國，卻安排他在茂宜商店助理事務，「欲以少折其氣」。[50]

雖然孫中山這次在檀香山活像被軟禁，但他仍念念不忘信仰和改革，期間以基督徒的身分為未來的檀香山興中會及起義活動物色合作同志。

宋居仁（1854-1937）是孫中山其中一個重要的合作同志。宋居仁也是香山人和基督徒，於移居檀香山之前，在廣州油欄門禮賢會領洗。[51]該處是廣州禮賢會最早所設的教堂，在事工上與小巴陵會（即信義會）彼此合作，如曾與小巴陵會合辦高級小學，[52]後來宋居仁亦受聘於巴陵會作傳道人。宋居仁移居檀香山後經營一西餐店，名叫仁記西餐店。[53]他是虔誠的信徒，素抱民族主義思想，其民族主義思想從他後來和伍漢持等人發起教會自

---

47 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 189.
48 孫穗芳，《我的祖父孫中山》，上集，頁 126。
49 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 189.
50 蘇德用，「國父革命運動在檀島」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁66。
51「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁 157。
52 羅彥彬輯，《禮賢會在華傳教史，1847-1947》，頁 76。
53 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 9，此處說宋居仁是檀香山工人。

立運動並組織中國基督徒會一事可見一斑。宋居仁在檀島營生時，因見西人苛待華人而對祖國之庸朽無能深感痛心，革命念頭由此而生，希望推翻腐敗誤國的異族統治。[54]

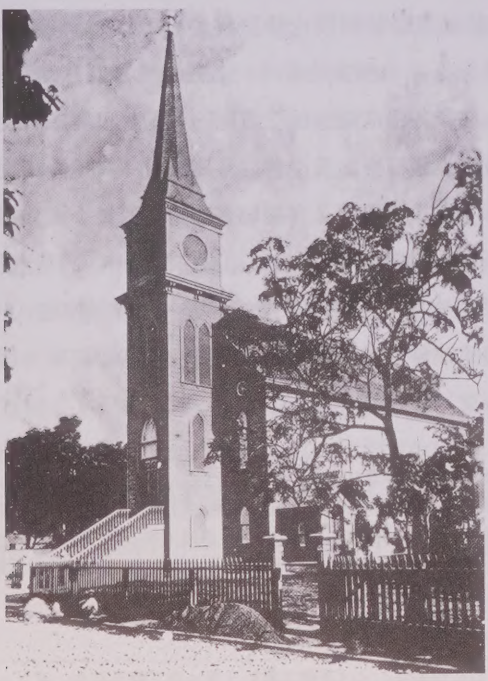
孫中山此次被兄長強留在檀香山，期間曾住在仁記西餐店附近，早晚在餐店用膳，宋居仁由此「知其熱心信基督教」；[55]相問之下，彼此成為好友。二人既同屬教內弟兄，因此不時談論信仰，又因彼此抱有革命思想，是以話題亦包括「進行革命之方法」。[56]不久孫中山返國，臨別前還對宋居仁說：「若回國學業有成，定當推倒滿清，光復漢族，使華人得自由平等。」[57]後來當孫中山再到檀設立興中會時，宋居仁不但毅然參加，並且回國投身歷次的革命前線行動。

在茂宜商店工作不久，孫中山覺得沒有甚麼出路，於是前往火奴魯魯投靠他的老友兼同學鍾工宇。鍾工宇也是香山人，1879年隨父親赴檀香山，時年十四歲，同年進入意奧蘭尼學校讀書，孫中山也是在這年入學，二人「即成莫逆」。[58]他讀書時因信耶穌而被父親迫令停學，後學裁縫。當孫中山找到他時，他正經營一間裁縫店；[59]獲知孫中山的困境，就讓他住在店中。

孫中山在鍾工宇的裁縫店「住了好幾個禮拜」。[60]他們可能

54「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁157。
55 同上。
56 宋居仁另一份自述，吳耕雲筆記，「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯，頁335。
57「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁157。
58 鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁31。
59 同上書，頁33。
60 同上。

是在附近的華人綱紀慎教會聚會，所以孫中山認識了那裏的傳教士芙蘭諦文（Frank Damon）。[61] 芙蘭諦文出生於檀香山，有一段時間曾在廣州傳教，娶了廣州另一個傳教士的女兒為妻，一家對中國宣教工作滿有熱誠。芙蘭諦文返檀香山後，在1881年被綱紀慎美部會的夏威夷佈道會（Hawaiian Evangelical



1881年由芙蘭諦文父親撒母耳諦文在檀香山所建之華人綱紀慎教會，孫中山和宋居仁可能是在此認識芙蘭諦文的

61 一些史書說芙蘭諦文是孫中山在奧阿厚書院讀書時的老師。見馮自由，《革命逸史》，第二集，頁10，但根據鍾工宇等人的資料，孫中山應該是在1884年第二次赴檀時認識他的。

Association）委任為檀香山華人福音工作的監督，並開辦了栽培華人子弟的學校尋真書室（Mills School）。[62]芙蘭諦文很重視孫中山，常提醒他「不要忽略學業和宗教信仰」。[63]後來孫中山在檀香山鼓吹革命時，也得到他不少支持。

不久，孫中山亟欲返回中國繼續升學，可是缺乏旅費。芙蘭諦文知道他的需要，便自告奮勇地為他籌款，結果成績不錯，[64]以往的基督徒同學也紛紛解囊。[65]其中捐得最多的是鍾工宇，數目是五元，相當於當時一名裁縫匠一個月的薪金，[66]他還請孫中山在其裁縫店隨意挑選所需的衣物，可見二人交情之深。鍾工宇後來也是檀香山興中會的早期成員，在檀香山推動革命很是盡力。[67]這些同學就是喜嘉理在「個人回憶」一文中所講的那些「斥資助他回國讀書，以裝備他做傳道工作」的華人基督徒。[68]

當時孫中山有一個很強烈的意願——要做傳道人，[69]因為他在檀香山的社會生活，以及在澳門香山的宣教經驗，都使他覺得

---

62 芙蘭諦文及其尋真書室見Carol C. Fan, "Chinese Protestant Christians in Hawaii: A Case Study on Culture Integration," 林治平主編，《基督教與中國本色化》（台北：宇宙光出版社，民79），頁582；另參鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁32；蘇德用，「國父革命運動在檀島」，《國父九十誕辰紀念論文集》，頁66。

63 鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，同上。

64 同上。

65「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至三輯合訂本，頁7。

66 鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁33。

67 鍾工宇後來推動革命的情況及其中的波折，見L. Eva Armentrout Ma, *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution*, pp. 41, 43, 60-61, 118-119.

68 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 384.

69 同上。

中國同胞亟須認識基督之道。林百克在記述孫中山在檀香山的體會時說：「他將自己國家的文明和基督教文明作比較時，看到一件憾事：中國因沒有一種進步的宗教而吃苦。」[70]他在民國初建時仍然持有這種想法，雖然他救國的手段已由傳道變成政治革命。那時他在演說中指出：

我國偶像遍地，異端尚盛，未能一律崇奉一尊之宗教，今幸有西方教士為先覺，以開導吾國。惟願將來全國皆欽崇至尊全能之宗教，以補民國政令之不逮。[71]

孫中山對中國人迷信偶像一向感到痛心，1894年他在「上李鴻章書」中指出，其在經濟上的害處比鴉片更甚。[72]他早期之所以欲當傳道人，就是因為希望能以使人進步的基督教取代令人愚昧的偶像迷信，相信只有這樣才能改變中國黑暗的局面。

孫中山在芙蘭諦文、鍾工宇等人為他籌足返華旅費後，即寫信告知孫眉。孫眉當時的態度已經轉化，聞訊後即親往慰問，但孫中山返國心意已決，於1885年4月乘輪船再返家鄉。[73]孫眉後來也後悔自己對弟弟如此嚴厲，以後恢復寄款回家，支持他繼續升學。[74]回國後，孫中山並沒有立即到香港復學。據可靠資料顯示，孫中山回鄉後在5月26日（農曆四月十三日）與盧慕貞

---

70 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 152.

71 孫中山，「在法教堂歡迎會的演說」（約1912），《孫中山全集》，第二卷，頁568。

72 孫中山，「上李鴻章書」，《孫中山全集》，第一卷，頁13。

73 時間根據《孫中山年譜》，頁18。

74 孫中山在西醫書院的同學關景良（又名心焉）憶述，孫中山收到匯款時很是闊綽，見簡又文，「國民革命文獻叢錄」，《廣東文物》，中冊，頁432上；另參馮自由，《革命逸史》，第三集，頁2。

結婚，[75]8月才回香港中央書院復學，大致在1886年夏離校。[76]

孫中山在香港讀中學及被孫眉召往檀香山期間，正值爆發中法戰爭（1884-1885），中法戰爭的結果使孫中山對中國現有的政權產生極大的不滿。因為本來中國軍戰勝，但未幾在中法兩國和談中，清廷竟和法國代表簽定屈辱的中法條約，中國失去了在安南（今越南）的宗主權，安南自此成為法國的保護國。[77]此事影響國人心理頗大，舉國對顢頇無能以致誤國的清廷產生不滿，剛回國的孫中山尤其如此。他說：「予自乙酉（1885年）中法戰敗之年，始決傾覆清廷。」[78]這話反映了此時的孫中山不但對家鄉不滿，更對統治政權絕望。中法戰爭帶給他的衝擊，可說是他從傳道救國轉為革命救國的關鍵。

傳道，行醫，革命

基督徒革命力量最初的凝聚場所，除了孫中山在中學階段的香港和檀香山外，還有孫中山大學時代分別在廣州和香港的醫學院——廣州博濟醫院附設的博濟醫學堂和香港西醫書院（Hong Kong College of Medicine）。兩所醫學院都有基督教背景，此促使後來組成了以孫中山為首的，還包括鄭士良和陳少白的興中會領導核心。這兩地也凝聚了其他的基督徒革命支持者及非基督徒同志。這階段的基督徒革命力量的凝聚仍以孫中山為中

---

75 盧慕貞後來也成為基督徒，1913年在澳門定居後加入浸信會，並成為會佐，見陳樹榮，「孫中山與澳門」，《廣州文史資料》，第四十五輯（廣州：廣東人民出版社，1993），頁12。

76《孫中山年譜》，頁18。

77 李定一，《中國近代史》（台北：台灣中華書局，民63），頁153-161。

78 孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁3。

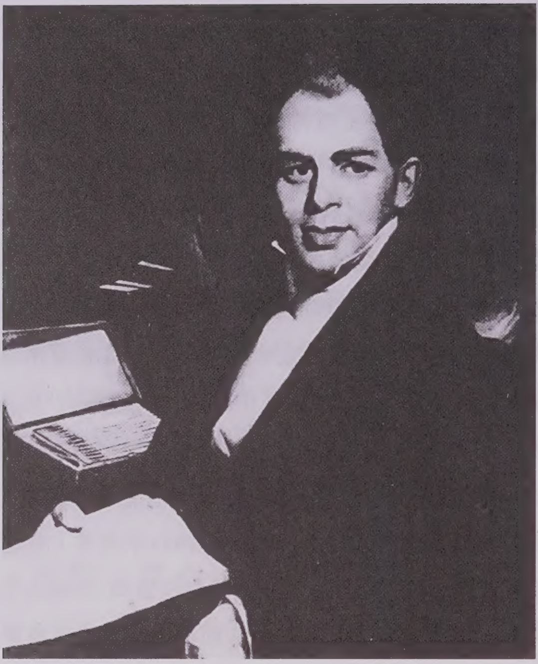
心，在此先看看他在大學時代的學業及生活背景，以及醫學教育精神對他和其他基督徒志士的影響。

第一個來華的更正教傳教士馬禮遜很注重醫療傳教的工作，來華後他在英國東印度公司約翰•李溫斯敦（John Livingston）醫生的幫助下設立了一間小規模的醫藥局。另一位東印度公司的醫生郭雷樞（Thomas R. Colledge, 1797-1879）不久也在澳門開設眼科醫院和療養院。郭雷樞雖然不是傳教士，卻是個熱心的基督徒；他積極鼓吹醫療傳教（medical mission），曾因撰寫一篇題為「任用醫士在中國傳教商榷書」(“Suggestions with Regard to Employing Medical Practitioners as Missionaries to China”)的文章，而引起了英美傳教會的注意。[79]其中最早來華的有美國美部會的伯駕醫生。伯駕於1834年來華，是更正教第一個傳教醫生，來華次年在廣州開設眼科醫局(又稱新豆欄醫局或普愛醫院)，[80]除醫治眼疾外，也醫治其他病症。為了支持這間新的傳教醫院（mission hospital），伯駕於1838年和美部會差派來華的傳教士裨治文、東印度公司的郭雷樞醫生等組織了中國醫療傳教會（The Medical Missionary Society in China），由郭雷樞任會長，伯駕和裨治文等任副會長。[81]此組織旨在減輕人類的痛苦和傳播基督的福音，以科學探索真理破除迷信，以及訓練

79 G. H. Choa, “*Heal the Sick*” *was Their Motto: The Protestant Medical Missionaries in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1990), pp. 7-8; Samuel Couling, *The Encyclopaedia Sinica* (Shanghai: Kelly and Walsh, Ltd., 1917), p. 345.

80 Edward V. Gulick, *Peter Parker and the Opening of China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973), p. 55.

81 Samuel Couling, *The Encyclopaedia Sinica*, p. 345a；同上書，頁72-73。



伯駕醫生（Dr. Peter Parker）

中國人成為西醫。[82]

作為傳教工作，醫療傳教當然注重傳福音，當時新豆欄醫局有相當多機會可以做佈道工作，中國第一位被按立的傳道人梁發就常常在那裏佈道。梁發曾患重病，中國大夫認為無望，後來卻在新豆欄醫局獲得醫治，從此他極有負擔要在醫局中傳福音。他不是醫生，只是在那裏傳福音；福音是救人的信息，和醫療工

82 G. H. Choa, "*Heal the Sick*" *was Their Motto: The Protestant Medical Missionaries in China*, pp. 15-16.

作的救人精神一致。[83]當時的醫療傳教觀念是：醫療服務不是純粹為了傳教——不以醫療服務為傳教手段，而是基於基督教的人道主義，以「具行動的愛」（love in action）來彰顯福音。[84]換句話說，傳教和醫療服務都是救人的手段，二者是一致的，都具有人道主義性質，是福音的具體實踐。這也符合孫中山先前以傳道救人、後來以醫術救人的「救人動機」，最後的革命也是出自這種動機。

此外，醫療傳教的其中一個精神就是破除中國人的迷信。傳教士和孫中山同樣認為，迷信是中國人受苦的主要原因，傳福音就是要把真理之光帶給迷信偶像的異教徒，而科學性的醫學也可以把人導向真理，從而破除迷信和無知。[85]單就中國的醫學界來說，迷信、無知及醫術的落後「常置可治的疾病於死亡或殘廢之中，中國人口每年死亡之數，浮於全歐」。[86]孫中山後來在香港西醫書院的老師康德黎（Dr. James Cantlie）也說：「中國尚流行吾人中世紀時代之蒙昧，星卜盛行，人民信之為醫生⋯⋯萬千婦女竟被所謂之留產婆之邪術魔藥所致命。」[87]這和孫中山在接受了基督教文明後，對同胞因迷信和無知而造成禍患的痛恨是一致的。

---

83 麥沾恩著，胡簪雲譯，《中華最早的佈道者：梁發傳》，頁88、97-98。

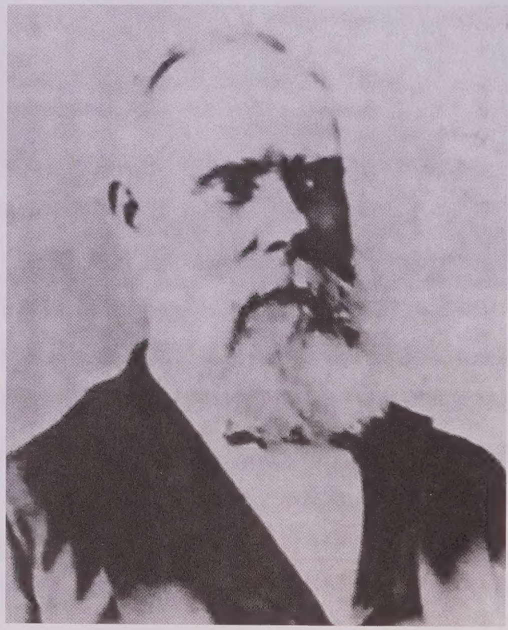
84 G. H. Choa, "*Heal the Sick*" *was Their Motto: The Protestant Medical Missionaries in China*, p. 14.

85 同上書，頁16。

86 十九世紀外國差會對中國傳統醫術的批評，見陳邦賢，《中國醫學史》（台北：台灣商務印書館，民66），頁191；另參G. H. Choa, "*Heal the Sick*" *was Their Motto: The Protestant Medical Missionaries in China*, p. 16.

87 轉引自羅香林，《國父之大學時代》，頁6。

伯駕很重視對本地人的訓練，曾經開設了一個醫學訓練班，但因當時沒有中文教科書，這訓練班只能偏重於實用性，理論則較少。[88]雖然如此，這個訓練班仍不失為「中國人學習西洋醫學的開始」。[89]1854年伯駕轉任美國駐華外交官，次年由傳教醫生嘉約翰接掌眼科醫局。嘉約翰也很重視醫療訓練，還開設了正規的醫學院，早期革命志士如孫中山、鄭士良等就曾在那裏學醫。



嘉約翰醫生（Dr. John Glasgow Kerr）

---

88 Jessie Gregory Lutz, *China and the Christian Colleges, 1850-1950*, p. 142.
89 陳邦賢，《中國醫學史》，頁 222。

嘉約翰醫生於1854年奉美國北長老會差派到中國傳教，[90] 1855年接掌新豆欄醫局；此醫局次年即遭關閉及焚毀，到1859年才由嘉約翰重建，落成後命名為博濟醫院（Canton Mission Hospital，簡稱Canton Hospital）。1866年，醫院內開設了一所正規的醫科學校——博濟醫學堂（以下簡稱博濟），是中國最早一所有系統又具規模的教會西醫學院，[91]教師包括中國第一個海外醫學博士黃寬。黃寬是容閎在馬禮遜學校的同學，黃寬、容閎和黃勝三人同是馬禮遜學校發起的留學運動的學生。黃寬在英國愛丁堡大學取得醫學博士學位，返華後任教於博濟，1878年在任內逝世，那時孫中山還未入讀博濟。

博濟醫學堂是孫中山最初接觸醫學的地方。他選擇攻讀醫科是經過了一番掙扎的。喜嘉理回憶說：「那時，他（孫中山）有一個強烈的志願，就是要成為傳道人。」[92]他的兄長正是為此而斷絕了對他的經濟援助。檀香山的基督徒就捐錢資助他返中國讀神學。[93]然而，他返回香港後並沒有讀神學，根據喜嘉理所說，是因香港和廣州沒有一間令人滿意的神學院，「否則，孫中山已成為當代最著名的傳道人」。[94]最後孫中山選擇了學醫。醫療工作在當時的傳教士和華人信徒看來，是傳道以外最能「接近

90 其生平及作品見Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*（Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867）, p. 227.

91 同上書，頁77；顧長聲，《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，1991），頁280。

92 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences" in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 384.

93 同上。

94 同上。



博濟醫學堂，即嶺南大學醫學院前身

基督教者」。[95]這也是上述在廣州傳教施醫的傳教醫生的想法。史家羅香林亦指出，孫中山學醫是為了救世，即「藉醫為行道的途徑，因為早期的醫院是教會所創辦的，以行道而辦醫院」。[96]

孫中山在決定攻讀醫科之前也曾考慮過讀陸軍、海軍或法律，這些都是可以救同胞的學問，結果他還是選擇了醫科。據他後來憶述，原因大抵有兩個：第一，他說：「我很喜歡這門學科，相信我將會有一個為我的同胞行醫的有益職業。」[97]第二，中法戰爭的結果使他對清廷不滿，遂「以學堂為鼓吹之地，藉行

---

95 香港總督羅便臣（Robinson）在孫中山香港西醫書院畢業禮上的演講詞，全文見羅香林，《國父之大學時代》，頁 54；另參 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 384.

96 羅香林，「孫中山先生受洗前後」，《燈塔》，第一一三期（1965.11.1），頁29。

97 孫中山，「我的回憶」，《孫中山全集》，第一卷，頁 547。

醫為入世之媒」。[98]無論哪一個才是孫中山學醫的真正原因，從這兩段說話看來，他行醫是為了救同胞。後來他捨行醫而從事革命也是基於這種救世救人的抱負，他曾解釋說：「……以醫亦救人苦難術。然繼思醫術救人，所濟有限，其他慈善亦然。……若欲救國救人，非鋤去此惡劣政府必不可，而革命思潮遂時時湧現於心中。」[99]可見他所作的種種選擇只是形式上的不同，目的卻都一樣，就是要拯救同胞脫離黑暗和苦難。他後來在香港西醫書院的老師康德黎也指出，孫中山那種以革命救國的抱負「大有耶穌的救世精神」。[100]他捨傳道而學醫，後來又捨醫而從事政治革命，是因他由檀香山返香港繼續升學時，中法戰爭之後中國的處境使他意識到國家民族苦難之深重，非藉革命推翻現有政權不可。相信即使當時廣州或香港設有好的神學院，他真的讀神學以至當上了牧師，但以他對國事的關心，他至終也會投身革命的。其他志士如王質甫、毛文明、宋居仁等原是傳道人，他們後來投身革命，也是因為被這種國家民族危機感催迫所致。

孫中山返香港後，經過幾個月時間的考慮才決定去學醫。他把決定告訴喜嘉理，喜嘉理雖然希望他選擇做傳道人，卻也支持他學醫的決定，並且應孫中山的請求致函博濟醫院的嘉約翰醫生要求減費。[101]據孫中山自己憶述，嘉約翰減收學費的條件是他必須在醫院裏做一些工作。[102]因為中國學生的英文程度

98　孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁 229。
99　孫中山，「在廣州嶺南學堂的演說」(1912.5)，《孫中山全集》，第二卷，頁359。
100「哀思錄」，轉見羅香林，《國父之大學時代》，頁 88。
101 Charles R. Hagers, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 384.
102 孫中山，「我的回憶」，《孫中山全集》，第一卷，頁 547。

低，[103]所以當時博濟醫科的講授語言和課本都是中文的。這些中文課本全部都由傳教醫生、中國醫生及他們的助手編著或翻譯而成，[104]其中嘉約翰本人就著譯了二十餘種。[105]該醫學院的教學水準不錯，孫中山憶述在那裏讀書時「學得了不少醫學知識」。[106]可見博濟給他奠定了良好的醫學基礎。

孫中山在博濟讀了一年後，於1887年赴香港轉讀剛成立的香港西醫書院，轉學原因見於孫中山的自述：「予以其學課較優，而地較自由，可以鼓吹革命，故投香港學校肄業。」[107]「學課較優」除了是因香港西醫書院的講師陣容較強之外，也與該校以英文作為課本及講授語言有關。博濟是採用中文的，孫中山在檀香山和香港所受的卻是英語教育，因此醫學課本和講授語言若是英文，對孫中山的學習會更為有利和直接。陳少白也說，香港比較自由，可以肆談革命，不像「廣州省城，耳目眾多，言論也很受束縛」，相信這也是孫中山轉學香港的原因。[108]區鳳墀的女婿尹文楷醫生稱，是區鳳墀建議孫中山轉學香港西醫書院的。區鳳墀告訴孫中山那新辦的香港西醫書院「強勝廣州」，同時還介紹他入學。[109]區鳳墀是倫敦會的傳道人，介紹孫中山入讀有

---

103 同上。

104 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁23；Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 384.

105 書目見陳邦賢，《中國醫學史》，頁191-192。

106 孫中山，「我的回憶」，《孫中山全集》，第一卷，頁547。

107 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁229。

108 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁24。

109 尹文楷，「二十五年來之香港教會」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁7。

倫敦會背景的香港西醫書院是自然不過的事。

香港西醫書院是開設在雅麗氏利濟醫院中的英式醫學院，雅麗氏利濟醫院又稱雅麗氏紀念醫院，是何啟為紀念他的英籍太太雅麗氏（Alice Walkden, 1852-1884）而聯同倫敦會創辦的一間醫院。

何啟（1859-1914）是廣東南海縣人，其父何福堂是中國第二位被按立的傳道人。何福堂早年信基督教，在馬六甲倫敦會米憐（William Milne）開設的英華書院攻讀英文和神學。1842年，中英雙方簽訂了江寧條約，中國把香港割讓給英國，次年何福堂隨倫敦會傳教士理雅各到香港傳教，著有《馬太福音注釋》。[110] 何福堂不但是能幹的傳道人，而且是出色的商人，家財萬貫，大有經濟能力供兒女留學。[111] 其子何啟曾在香港中央書院讀書，在父親逝世的次年，即1872年，赴英國留學，幾年後進入鴨巴甸大學（Aberdeen University）攻讀醫科；畢業後，依照出身貴族的未婚妻雅麗氏的建議攻讀法律，遂在林肯法律學院（Lincoln's Inn）取得大律師資格，畢業後與雅麗氏結婚。何啟返香港後被委任為太平紳士（Justice of the Peace），並在1890年被當時的港督委任為立法局議員，在香港中外圈子中享負盛名。[112] 雅麗氏於婚後三年死於傷寒，遺下一個女兒。在喪偶之痛下，何啟籌建了一間醫院來紀念愛妻。

---

110 何福堂生平詳見查時傑，《中國基督教人物小傳》，上卷（台北：宇宙光出版社，1983），頁10-12。

111 G. H. Choa, *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1981), pp. 11-12.

112 何啟的生平事蹟見同上書，頁15-23。

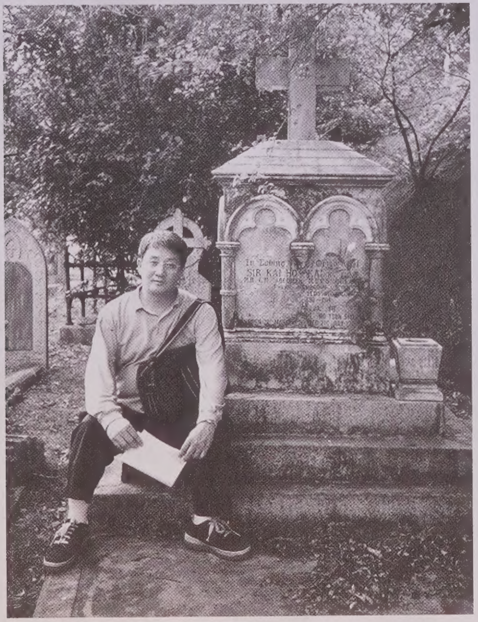


何啟年青時



何啟中年時

何啟籌建醫院，除了為紀念妻子之外，還與他不滿中國傳統的醫療方式和以此為本的醫院有關。他返香港後，本欲在香港的醫療工作上有所作為。當時的華人團體在1872年已創辦東華醫院，可惜這醫院只採用傳統的中醫療法和草藥診治，不接受西方的外科手術和新療法，而董事局又由一班十分保守的人所操縱。何啟欲透過東華醫院對華人實施西醫服務卻受到阻撓，於是決定「若不能參與其中就超越他們」，在華人中尋求發展西醫的機會。[113] 所以雅麗氏利濟醫院的設立，實在具有抗衡中國社會



梁壽華牧師攝於何啟之墓前

113 E. H. Paterson, *A Hospital for Hong Kong: The Centenary History of the Alice Ho Miu Ling Nethersole Hospital, 1887-1987*, p. 15.



何啟的英籍妻子雅麗氏



雅麗氏醫院，即香港西醫書院之院址

保守勢力的意識。

於雅麗氏逝世之前，在香港的倫敦會醫生和傳教士已有意在香港設立一間西醫醫院。雅麗氏死後，何啟因本身家世有倫敦會的背景，自己又是倫敦會華人自理會的會友，所以便捐了妻子的遺產，和倫敦會及香港一些要人合建醫院。何啟更規定這間醫院要成為一間傳教醫院，由倫敦會管理，院長必須是倫敦會派來的傳教醫生；但部分籌辦該院的醫務委員會委員卻有不同的想法，他們因恐怕該院會失去醫療水準而要求把它辦成英式的社區醫院（community hospital）。幾經爭議，何啟及倫敦會的代表決定保持其傳教醫院的性質，同時又致力提高醫療服務的水平。何啟規定由倫敦會派遣譚臣醫生（Dr. John C. Thomson）為該院的傳教醫生，擔任院長一職。[114]醫院在1887年2月正式投入服務，命名為Alice Memorial Hospital（直譯為雅麗氏紀念醫院），中文則依照倫敦會華人自理會宣教師黎福池的建議，取「以利益救濟人」之義，命名為雅麗氏利濟醫院。[115]

雅麗氏利濟醫院既是傳教性質的醫院，自然注重傳福音，這方面的事工主要由華人自理會（即後來的道濟會堂）負責，而實際的佈道事工則由王煜初牧師和黎福池宣教師（後任道濟會堂長老）主持，二人和雅麗氏利濟醫院關係密切。

1886年當雅麗氏利濟醫院還在興建期間，醫院籌備會同仁已有感開設醫學院的需要；次年醫院啟用，即由倫敦會的傳教

---

114 同上書，頁13、16、23-35；倫敦會管理及監督這醫院事見*China Mission Handbook*, first issue（Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896）, part II, p. 8.

115 王誌信，《道濟會堂史，1886-1926》，頁15。

士、醫生及何啟等人組成醫學院評議會（senate），在醫院內開設醫學院。醫學院在1887年10月正式成立，[116]由史釗活（Frederick Stewart）任院長（Rector），孟生（Dr. Patrick Mansion）任教務長，康德黎（James Cantlie）任祕書；醫學院定名為香港華人西醫書院（Hong Kong College of Medicine for Chinese），幾年後刪去「華人」（for Chinese）二字；校址及實習地點皆在雅麗氏利濟醫院內，課程共五年，畢業授予「內科及外科證書」（Licentiate of Medicine and Surgery）。

教務長孟生醫生在開幕禮上清楚表明香港西醫書院的宗旨：「在中國傳布醫療科學（medical science），救助痛苦，延長生命，促進衛生以求生活更安舒。」[117]香港西醫書院的醫學訓練，就是基於這種科學和人道精神。孟生又說：「我們指望他們（指學生）去改革中國的醫術，成為科學的先驅，醫務改革者的任務在中國是非常艱巨的。」[118]香港總督羅便臣（Sir William Robinson）在後來的畢業禮演說中也指出，「醫生精神與瀰漫基督福音之精神，乃憐憫與同情及博愛」，所以學生要以此精神「導人類社會於進步，而促成基督教與文化之發展」，使這醫學院成為中國的祝福。[119]這種施於中國的基督教人道主義，正好和孫中山所接受的基督教信仰和文明是一致的。基於這種理想，本地教會差派不少香港西醫書院的畢業生往廣東省擔任醫療和訓

116 E. H. Paterson, *A Hospital for Hong Kong: The Centenary History of the Alice Ho Miu Ling Nethersole Hospital, 1887-1987*, p. 21.

117 孟生的演詞見G. H. Choa, *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai*, p. 57.

118 此部分的演詞見E. H. Paterson, *A Hospital for Hong Kong: The Centenary History of the Alice Ho Miu Ling Nethersole Hospital, 1887-1987*, p. 22.

119 演詞見羅香林，《國父之大學時代》，頁54-55。

練工作，正如一位作者所說，他們的事業是「基督徒愛心自然的迸發」。[120]而孫中山畢業後，亦以此精神在廣東省行醫甚至發起拯救同胞的革命。

香港西醫書院既有志於改革中國，也就希望和中國的改革力量連繫起來。當時在西人眼中最開明的清廷大員是北洋大臣李鴻章，故他獲邀請擔任醫學院的榮譽贊助人。李鴻章對西醫相當重視，因他的夫人有一次患病，中國的大夫們都束手無策，後來卻由倫敦會在華中和華北傳教的傳教醫生馬根濟（Dr. John K. Mackenzie）醫好，李鴻章遂支持他在天津開辦了一個小型醫院。[121]李鴻章不是要支持傳教士傳教，他和其他改革派官僚、士大夫一樣，接受的是西學而不是西教。他曾對一個傳教醫生說：「我們中國人自認為可以照顧自己的靈魂，但是你們能更好地照顧我們的身體。」[122]因此，李鴻章也十分支持傳教醫院，何況香港西醫書院和醫好他夫人的馬根濟也屬倫敦會。當發函答允香港西醫書院的邀請時，他在函中指出，西醫「能使西方科學之利益，霑惠於中國醫學之實用」。[123]李鴻章既為香港西醫書院的贊助人，孫中山和何啟後來也先後試圖和他合作改革中國：1894年孫中山上書李鴻章建議改革、1900年何啟欲促成興中會和他合作在廣東搞獨立，可是兩次都沒有成功。

孫中山在香港西醫書院成立初期入學，是第一批的學生，

---

120 John A. Turner, *Kwangtung or Five Years in South China* (London: S. W. Partridge & Co., intro. in 1894), p. 183.

121 Jessie Gregory Lutz, *China and the Christian Colleges, 1850-1950*, p. 143.

122 謝紀恩，「美國公理會教士鼓吹加緊對華文化侵略」，《近代史資料》，第三期（地點不詳：中華書局，1963），頁159。

123 李鴻章覆函（1889），見羅香林，《國父之大學時代》，頁11。

和他一同入學的還有王約翰和江雲萬；同年相繼入學的有關景良、江英華等九人，這是第一年入學的學生。[124] 在這批最早期的學生中，有七位本身已是基督徒，如孫中山、關景良(關景良父親關元昌是倫敦會道濟會堂的長老）等；[125] 其他同學亦表示對基督教有興趣，院方就為他們成立主日聖經班，查考路加福音，因為路加是一位「人所愛戴的醫生」。到了1891年，即孫中山畢業的前一年，香港西醫書院所有的同學都信了耶穌，[126] 可見該院相當重視對學生的宗教啟蒙。怪不得他們畢業後多能活出基督的愛心，奉教會之差派到各處服務。孫中山也很注重賑濟貧病的工作，其到處贈醫施藥的做法，與香港西醫書院所強調的福音精神不無關係，孫中山後來更進一步將這種精神結合救國的抱負，把醫療工作轉化為革命事業。

在孫中山就讀香港西醫書院期間，其老師有教務長孟生、楊格(Dr. William Young)、後任教務長的康德黎，還有何啟、譚臣等十多人；[127] 其中康德黎醫生和孟生醫生更因師生之誼而在1896年孫中山「倫敦被難」時多方營救，何啟後來亦支持孫中山興中會的革命活動。

因為孫中山聰穎勤奮，好讀書，且在進入香港西醫書院之前已在廣州博濟醫學堂學了一年醫，所以他在香港西醫書院的成績優異，在五年級考試時，考生共四人，只有他和江英華二人及

---

124 詳細名單資料見羅香林，同上書，頁34-36。

125《中華基督教會合一堂開基一百周年暨香港堂建堂六十周年榮慶》(香港：中華基督教會合一堂，1986.10.10），頁104。

126 E. H. Paterson, *A Hospital for Hong Kong: The Centenary History of the Alice Ho Miu Ling Nethersole Hospital, 1887-1987*, p. 28.

127 教師名單見羅香林，《國父之大學時代》，頁23-26。

格。而在隨後的畢業試中，孫中山更考取了第一名，並於1892年7月23日畢業後正式成為西醫。[128]

醫療傳教是基督教救人信仰最具體的體現，孫中山在傳教醫院和醫學院所理解的西醫的性質本來就包含了這種「救人」的精神，這和他救同胞的意向是一致的。他把這醫療工作上的人道精神轉化在革命事業上，他在香港西醫書院時已常對同學說：「醫生救人只幾命；革命救人無量數！」[129]孫中山在廣州博濟醫學堂和香港西醫書院攻讀期間，已聚集了重要的革命同志，其中大部分是基督徒，這些基督徒後來都成為了他革命事業的核心人物和重要支持者。教會就是基督徒革命力量的凝聚點。

基督徒革命力量的凝聚：廣州

基督徒革命力量的凝聚始於孫中山和陸皓東——未來基督徒革命團體的胚型。在廣州，孫中山和陸皓東又結識了鄭士良，鄭士良熱衷於革命，是孫中山忠心的跟隨者，他和孫中山及後來認識的陳少白形成了早期興中會的領導核心。陸皓東本來也是興中會的核心人物，但不久便在乙未之役中殉難，以後鄭士良和陳少白便成了孫中山的左右手。

孫中山在1886年入讀廣州博濟醫學堂時，交往最緊密的教會人物就是以前在香港的國學老師區鳳墀了。他倆革命同志的關係乃在廣州建立，而非在香港。

1884年，區鳳墀由香港灣仔堂調往廣州倫敦會第七甫福音

128 同上書，頁47-49。
129「總理老同學江英華醫師訪問記」，原載《華僑日報》(香港：民29.1.26），轉引自李敖，《孫逸仙和中國西化醫學》，頁69。

堂當傳道，因中法戰事的影響，當時民間反外情緒高漲，廣州和佛山的教會都被騷擾及破壞，傳道人和信徒受到攻擊。風潮過後，第七甫福音堂經兩度搬遷，卒在廣州河南(指廣州珠江以南的地區)重建教會。[130]孫中山在博濟學醫時，區鳳墀正在廣州做傳道人，孫中山既是他以前的中文學生，又是基督徒，所以常常在他的教會聚會，二人由此更加熟悉。

區鳳墀原是一位舊式的經生文人，自信教後，有機會接觸開明的中國基督徒和傳教士，又得讀上海廣學會出版的格致(Science)西學書刊，整個人的思想方向大變。基督教信仰的實踐性使他體會「於先聖之道，始有所謂躬行實踐」，[131]不像以往所學之聖賢道德那樣，只是一套不能落實的理念。基督教的實踐性就反映在他的性格、傳道工作、對國事關心等方面。同時他在上海廣學會的格致西書中得知世界還有另一些學問，這些學問幫助他從一個新的角度去看中國社會的各種現象；他和其他追求西學的知識分子同樣擁有這種新的洞察力。他以認識基督教信仰和接觸西學為至寶，以後「其畢生所賴以進德修業者，聖經而外，則廣學會之書籍是已」。[132]區鳳墀做了傳道人後，其愛國意識並沒有減損。他的好友楊襄甫說他「與西人交，極能顧國體，常欲使西人知中國大有人在」。[133]可見他即使做了基督徒，放棄中國舊學，卻沒有放棄中國人的身分和尊嚴。基督徒革命者因認識基督教而知有新世界，對祖國現狀產生不滿，再加上

130 楊襄甫，《區鳳墀先生傳》，頁5。
131 同上。
132 同上。
133 同上書，頁6。

本有的愛國心，改革中國現狀的衝動由此而生，區鳳墀和孫中山就是這樣的典型例子。區鳳墀雖是傳道人，卻是後來維新派和革命派都尊重的人物。

區鳳墀與孫中山既受基督教信仰和西學的薰陶，又抱改革中國之志，故二人分外投契。在博濟學醫時，孫中山已開始熱衷於與同學和友人談論革命，大多數人都以他為瘋子，沒有把他所講的認真對待。[134]但區鳳墀多接觸他和知道他的志向後，便很欣賞他，「識為大器」，[135]於是孫中山就樂於常到區鳳墀那裏談革命。區鳳墀並沒有把他視為瘋子，反而「很喜歡聽他的革命談話」，[136]對他的觀點「亦甚心折」。[137]從此二人得以建立革命同志的關係，「後來，逸仙竟成為實行革命計畫的總指揮，區鳳墀更以會計長的身分來幫助他的革命計畫」。[138]

當大多數人都不重視孫中山的時候，區鳳墀不但肯和他談革命，同時亦在教會推薦他，把他介紹給教會的同工和信徒認識，其中一個同工是楊襄甫。楊襄甫曾在博濟醫學堂肄業，於孫中山在博濟讀書時任倫敦會佛山華人自理會的傳道人。[139]他

134 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民 64.3），頁 5。

135 尹文楷，「二十五年來之香港教會」，《真光》，第二十六卷，第六號（民 16.6），該文頁7。尹文楷在此處說區鳳墀在廣州「一見中山先生，即識為大器」。其實區鳳墀是在香港讀中學時認識孫中山的，當時兩人相處時間甚短；及至後來孫中山在廣州學醫，彼此接觸日多時，區鳳墀才知道他的大志。

136 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民 64.3），頁 5。

137 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁 38。

138 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民 64.3），頁 6。

139 黃玉梅，《川流不息》（香港：基督教文藝出版社，1977），頁 6-8。

「博通中西醫典籍，尤留心時務」，[140]是個關心國事的人，故此也看重孫中山。他後來雖然沒有參與革命，但和革命黨人有密切的關係。區鳳墀和楊襄甫這兩位倫敦會傳道人就成為孫中山在廣州基督徒圈子中的推薦人，使孫中山在教會中成為著名人物。[141]正因孫中山在廣州與教會建立了這種密切的關係，所以他後來在廣州起義時，能夠得到廣州一些教會和信徒的支持，有些基督徒甚至加入興中會，積極從事革命活動。

鄭士良是孫中山在廣州學醫時結識的另一個革命同志，他在早期興中會的革命活動中有舉足輕重的地位，是他促成孫中山把革命事業由言論轉化為行動的。當時與孫中山談論革命的，除了區鳳墀、楊襄甫這兩位傳道人和陸皓東外，便是同學鄭士良了。據莉奧•莎曼所說，鄭士良是和陸皓東一起到廣州入讀博濟的，[142]即是說，他倆原本是相識的，可能因為兩人的父親都曾在上海經商，[143]兩人由此成為朋友。一般著作說陸皓東和孫中山分道揚鑣，孫中山赴香港，陸皓東就往上海學電報。[144]其實陸皓東到十九歲（1887年）才在上海學電報，[145]距離被逐離家鄉有四年之久。相信在這四年裏，陸皓東一直和孫中山在一起，及至後來孫中山離開香港往廣州博濟學醫，陸皓東大約也在此時

140 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁38-39。

141 同上。

142 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 29.

143 鄒魯，「陸皓東傳略」，《革命文獻》，第六十四輯，頁299，此處記載陸皓東父親名曉帆，在上海經商，於皓東九歲時逝世。Lyon Sharman 也指出鄭士良父親是上海富商，見 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 29.

144 郭漢民，「陸皓東」，《清代人物傳稿》，下編，第三卷，頁120。

145 鄒魯，「陸皓東傳略」，《革命文獻》，第六十四輯，頁299。

和新認識的鄭士良入讀博濟。據莉奧•莎曼記述，陸皓東在博濟醫學堂時和孫中山是室友，二人繼續談論改革中國的事，推翻當時腐敗政權的意向也就更強了。[146] 後來，鄭士良也成為談革命的對象，其他同學就多以之為怪人。[147] 從此孫中山、陸皓東二人的圈子，便增加了一個成員，這個原屬革命團體的雛形便開始成長了。

鄭士良（1863-1901），別號弼臣，客家人，籍貫廣東歸善縣（今惠陽）淡水墟。鄭父原在上海經商，後來在一宗官司中被官吏陷害，憤激而死。自此，鄭士良對清廷官吏積恨於心。[148] 他秉性好，有俠義精神，自小習技擊，喜歡和綠林洪門交往，入三合會，故亦抱有三合會反清復明的思想；後來漸漸在三合會中建立了地位，成為其中的頭目。[149] 他也不屑接受經史科學之學，幼時在家鄉讀書，稍長即到廣州求學，入讀油欄門德國禮賢會學校—— 一間由禮賢會和小巴陵會合辦的學校。[150] 在教會教育和基督徒的影響下，他皈依了基督教，並正式受洗，加入禮賢會，[151] 與檀香山的宋居仁屬同一會籍的教友。

因着基督教信仰和教會新學教育的影響，鄭士良原先頭腦中傳統的「反清復明」觀念，就轉化成為「民主革命」的理念。他雖是江湖中人，但從他後來的革命行動中可見，他絕對是一個

---

146 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 29.
147 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民 64.3），頁 5-6。
148 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 29.
149 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁 23。
150 羅彥彬輯，《禮賢會在華傳教史，1847-1947》，頁 76。
151 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 38-39。

理性的民主革命者，這不能不說是拜基督教信仰和教育所賜。史扶鄰曾針對早期的興中會說：「興中會的政治目標不是取決於祕密會社所認知的儒家秩序，興中會領袖希望自己的國家能夠擁有他們從外國學堂和社會所知的那種制度。」[152]雖然這是針對興中會所有領袖而說，但對這個領袖之一、本身又是出身三合會和教會學堂的鄭士良來說，也是準確的寫照。

鄭士良從禮賢會學校畢業後繼續追求西學，進入博濟醫院附設的博濟醫學堂學醫。前後兩間學校都是教會辦的，可見教會學校教育對他有相當的吸引力。如莉奧•莎曼所述是真實的話，鄭士良就在博濟醫學堂和孫中山、陸皓東為同學。那時他已給孫中山留下了很好的印象，孫中山後來回憶說：「鄭士良號弼臣者，其為人豪俠尚義，廣交遊，所結納皆江湖之士，同學中無有類之者。予一見奇之，稍與相習，則與之談革命。」[153]鄭士良是願意和孫中山認真談革命的極少數同學之一，他「不但不視逸仙為瘋子，而且非常注意其言行，認為他是將來有為的人物」。[154]二人彼此引為知己，可以推心置腹，加上老友陸皓東，三人就在這所教會醫院的醫學堂裏常常論革命。在廣州，一個小型的基督徒革命志士群體由是形成。

交往中，孫中山知道鄭士良是三合會頭目，又知悉不少有關祕密會黨的事，孫中山之欲「聯合會黨，實自此始」。[155]在

152 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 4.

153 孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁 4。

154 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民 64.3），頁 5-6。

155 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁 38。

翠亨村家鄉讀私塾時，孫中山常常和小朋友往當地三合會所設的武館觀看學員練武，[156]所以自小對會黨印象不錯。鄭士良的反清之志更符合孫中山因剛結束的中法戰爭所挑起推翻滿人政權的想法。孫中山把這想法告訴鄭士良，鄭士良很是興奮，告訴孫中山會黨的力量其實可以利用，並答允如將來真的從事革命，他可以羅致這股力量以聽指揮。[157]鄭士良是第一個建議孫中山利用會黨力量的人，後來在興中會第一次和第二次起義中，特別是第二次起義，他所發動的會黨成了主力。所以孫中山結識了鄭士良，對他的革命事業有極大的幫助，孫中山說：「予由談論時代入於實行時代之動機，則受鄭君所賜者甚多也。」[158]可見鄭士良對孫中山革命事業及中國早期革命方式之影響。

孫中山在博濟學醫時，除了鄭士良外，也結識了另一名三合會會員尤列。尤列不是基督徒，但他的族人尤裕堂卻是基督徒。尤裕堂是博濟初期的學生，基於大家是基督徒又是校友，孫中山首先認識了尤裕堂。後來在一次偶然的機會下，尤裕堂偕同尤列跟孫中山、鄭士良等人相遇，尤列由此與他們相識。相談之下，知彼此有心於革命，以後漸次往來密切，尤列又成為他們討論革命的成員之一。[159]後來孫中山、尤列相繼到香港，與楊鶴齡、陳少白合稱「四大寇」。可見身為基督徒的孫中山也易於和

156 楊連合，《孫中山先生的青年生活》(未刊稿，政協廣東省委員會文史資料研究委員會藏），轉引自《孫中山年譜》，頁8。

157 孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁4。

158 孫中山，「與宮崎寅藏的談話」，《孫中山全集》，第一卷，頁584。

159 尤列和孫中山等人結交的經過見馮自由，《革命逸史》，第一集，頁13、32；羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁38。又見吳倫霓霞，「孫中山早期革命運動與香港」，《大公報》(1986.10.30)，第二十六版。

非基督徒交往，在救國的大前提下彼此連成統一陣線。尤列後來也成為興中會的一分子。

翌年秋，即1887年秋，孫中山轉學到香港西醫書院，此後這幾個在博濟醫學堂一起談論革命的老友就各散東西了。陸皓東赴上海電報學堂讀書；[160]鄭士良仍留在博濟，翌年離校返歸善縣淡水墟家鄉行醫，開設同生藥房，留意並聯絡會黨，以備未來可能起義之需。[161]他們各奔前程，但都沒有忘記在博濟時熱切談論的革命，鄭士良和陸皓東一有機會就去香港找孫中山，商討革命可行的辦法。

孫中山這次在廣州求學，無意中為未來的革命物色了一些基督徒同志，他們後來在革命活動中扮演了重要的角色。他和陸皓東原有革命團體的胚型已有所發展，排滿救國的意向也得以進一步確立。結識了鄭士良這位能結納會黨力量的三合會頭目，實在使他們構想的革命成為可能。

基督徒革命力量的凝聚：香港

自1842年中英簽訂江寧條約後，香港就成為了英國統治的殖民地。香港在地理上雖與中國接壤，但清廷勢力不能伸展到香港，香港在英國的殖民統治下體驗了西方的自由。同時香港比廣州、上海等地更早向外國人開放，有更多機會接觸西方文明，所以風氣較自由。香港又有比廣州和上海更徹底的西方教育，例如

---

160 陸皓東十九歲到上海攻讀電報，見鄒魯，「陸皓東傳略」，《革命文獻》，第六十四輯，頁299。

161 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁32。

中央書院在孫中山入讀前，高年班的課程已取消中文，施行全英式的精英教育。[162] 基於這些條件，香港的確是一個比廣州更適合醞釀革命及結識革命同志的地方。孫中山由廣州轉學至香港，其中一個主要原因也在於此。[163] 比興中會更早出現並帶有革命意識的輔仁文社，便是在香港成立的。

孫中山於 1887 年至 1892 年年間，即就讀香港西醫書院時期，像以往在其他地方一樣，繼續凝聚革命志士。孫中山在廣州博濟結識了鄭士良，而在香港西醫書院結識了陳少白。鄭士良和陳少白後來都是興中會的中堅分子，和孫中山一起結成興中會的核心。孫中山亦在這個時期和香港教會的人物，如王煜初牧師、王寵惠、何啟、康德黎等建立了友誼。他們對孫中山後來的革命



1888年10月，孫中山就讀西醫書院時與友人合攝，左起：楊鶴齡、孫中山、陳少白、尤列，後立者為關景良；楊、孫、陳、尤合稱「四大寇」

162 吳倫霓霞，「孫中山早期革命運動與香港」，《大公報》(1986.10.30)，第二十六版。

163 孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 4。

事業都有相當的影響和幫助，前三位同志尤其關注中國的改革，甚至後來也參與改革和革命的運動。其他事如形成「四大寇」，結識輔仁文社的成員等，都是在香港這段時期發生的。

孫中山於入讀香港西醫書院時，因為是信徒的緣故，所以和隔鄰道濟會堂的人往來頻密。道濟會堂除致力在醫院佈道，以及在廣州、香港等地植堂和努力傳福音外，還提供其堂址作為「當年談新學，論時政的場所」；孫中山常和鄭士良、陸皓東、陳少白等人在道濟會堂的副堂談國情論革命。[164]



香港中環荷理活道道濟會堂舊貌

164 王誌信，《道濟會堂史，1886-1926》，頁 30。

孫中山平時在香港西醫書院念書，禮拜天便往道濟會堂聚會，聽王煜初牧師講道。[165] 孫中山原是美國綱紀慎會的受洗教友，他轉往倫敦會的道濟會堂聚會雖無資料說明原因，不過按記錄可知，綱紀慎會的喜嘉理為孫中山施洗後不久就攜眷到廣州定居，在廣東各地開展工作。孫中山在1887年入讀香港西醫書院時，喜嘉理正在新寧、廣海等地設立基址，[166] 不在香港。當時道濟會堂已落成，會堂中人風氣開放，關心國事，其中人物如何啟和王煜初等都是愛國分子，與孫中山的理想很是相近。據區鳳墀的女婿尹文楷說，區鳳墀不但介紹孫中山入讀香港西醫書院，「且引與王煜初先生相識」，[167] 也許這是孫中山不返自己母會而轉往道濟會堂聚會的原因。在道濟會堂，孫中山和王煜初牧師建立了密切的關係。王煜初牧師常往雅麗氏利濟醫院佈道，孫中山又常在道濟會堂聚會，二人日漸熟稔，王牧師於是成為孫中山在香港談論革命的長者對象，一如當年在廣州的區鳳墀。


王煜初

165 馮自由誤將此事放在1884年孫中山在中央書院（皇仁書院）讀書的時期，見馮自由，《革命逸史》，第二集，頁11。1884年道濟堂仍未有會址，而王煜初在1885年才上任為華人自理會的牧師，故此孫中山不可能在1884年於道濟會堂聽王煜初講道。

166 劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁263。

167 尹文楷，「二十五年來之香港教會」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁7。

王煜初(1843-1902)字炳耀，東莞人，是禮賢會著名傳道人王元深之子。他本身也是禮賢會的牧師，曾患肺病，得博濟醫院的嘉約翰醫生醫治，所以也和嘉約翰認識。後禮賢會派他往香港巴陵會育嬰堂任教師，曾與禮賢會董事溫清溪發起勸戒鴉片社，1885年轉任倫敦會華人自理會牧師。[168]王煜初牧師很關心國事，常在廣受知識分子歡迎的《萬國公報》上發表談論國事的文章。他對中日甲午戰爭甚表關注，遂搜集大量資料，編纂了《中日戰輯》一書，以「鑒前車，綢未雨」。[169]他提倡普及教育，以使國家進步，且推行拼音識字教育，著有《拼音字譜》。[170]戊戌年間，清廷下詔變法，不少士人上書，提出改革方案，王煜初牧師亦「上萬言策，痛陳中國積弊」。庚子年李鴻章任兩廣總督，王煜初牧師見他是大員中比較開明的人物，就趁機上書獻策，可惜李鴻章因當時政局處於十字路口而對獻策未為注意。[171]這都是王煜初牧師在孫中山進行革命前後關心國家的行動。他支持孫中山，雖然沒有親身參與革命，其救國之志卻不亞於革命者。

何啟是道濟會堂另一位和孫中山有密切關係的教友，他是孫中山在香港西醫書院的老師，也是柯保安所稱的「『基督徒』改革者」。[172]在孫中山入讀香港西醫書院同年，何啟開始與亦

---

168 生平見劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁254-256。

169 王煜初，「甲午戰爭•自序」，《戰輯》，收於阿英編校，《近代外禍史》(上海：上海潮鋒出版社，1951），頁1-292。

170 王誌信，《道濟會堂史，1886-1926》，頁32-34。

171 劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁256。

172 Paul Cohen,"Littoral and Hinterland in Nineteenth Century Clinic," John. K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, pp. 201-202. 柯保安因其中的人身分未能確定是基督徒，但其實受基督教塑造和影響，故給「基督徒」(Christian) 一詞加上引號。何啟的基督徒身分是確定的，他是名副其實的「基督徒改革者」。

曾在中央書院念書的友人胡禮恆（廣東三水人）合撰《新政論議》、《新政安衡》、《勸學篇書後》、《革命新論》等書，批判中國傳統禮法和舊學，提出西法救時的主張，高舉民權，倡議清廷變法及改革官僚制度。他的西法和民權思想以基督教的上帝為基礎，因他肯定基督教對中國有益，故建議在教育方面要像西方那樣加上「天學」，即基督教神學。[173]孫中山就讀香港西醫書院時，「深受何啟主張學習西方科技，提倡新政，革除舊弊的思想影響」。[174]何啟的著作當然也成為孫中山研讀的讀物。

由此可知，孫中山在學校及教會中除了受到有關學科訓練和宗教的陶冶外，也被教會內改革中國的思想包圍和影響着；由此也和王煜初、何啟等人建立了緊密關係，為未來興中會的革命事業準備了支持者。孫中山剛轉到香港學醫時，以往可以談革命的朋友全不在身邊：區鳳墀仍在廣州傳道，鄭士良留在博濟，陸皓東在上海學電報，尤列在廣州；可是他在香港仍肆談革命。後來入學的同學陳少白說：「他進校以後，天天談革命，同學中當然沒有人同他談。或有以為大逆不道而避他的，或有當他中風疾狂而笑他的。」[175]不過未幾他就得悉同鄉楊鶴齡在中環歌賦街八號（今歌賦街二十四號），開設「楊耀記」商店，那時孫中山唯一談論革命的對象就只有他了，但他並不是基督徒。[176]兩年多

173　何啟、胡禮恆，《新政真詮》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），頁303、329-334、502等。

174　杜國彪，「何啟生平事蹟記略」，《廣東文史資料》（廣州：廣東人民出版社，1991），頁118。

175　陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁24。

176　馮自由，《革命逸史》，第一集，頁13。

以後，他終於找到一個可以談革命的基督徒密友，就是陳少白。

陳少白（1869-1934），原名聞詔，號夔石，廣東新會人，後因革命而避清廷耳目，以及因信服他同鄉的明朝理學家陳白沙，就改名白，字少白。[177] 陳少白的父親陳子橋在壯年時好西學，喜和教會人物如區鳳墀等來往，[178] 思想開明，卻在晚年才肯入教成為基督徒。陳少白有一位思想開明的父親，而其叔父陳夢南亦對他影響很大。陳夢南是傳道人，又是中國教會早期自立運動的先驅之一。

陳夢南原是傳統儒生，定志於科舉仕途，三十歲那年赴廣州應試，偶然進入惠愛八約浸信會聽道及讀聖經，[179] 頓覺豁然開悟，決志受洗成為基督徒。但令他感到遺憾的是，他所認識的牧師——美南浸信會的紀好弼（Rosewell H. Graves，1854年來華）[180]——是個西人。陳夢南說：「堂堂中國儒生，怎好在外國人手裏受浸？」[181]後來他打聽得知肇慶已按立了一個中國傳道人冼槐堂，於是到肇慶請他施洗。[182] 可見他信教之後仍保持中國本位主義的民族意識，這種意識亦使他後來積極發動浸信會的教會自立運動。

---

177 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代裨海》，第一輯，頁634-635。

178 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁13；陳德藝，「陳少白年譜」，《革命文獻》，第六十四輯，頁321。

179 徐松石編纂，《華人浸信會史錄•第五輯•先賢傳略》，頁45-46；又見小田，「陳夢南與華人宣道會」，《天風》(1985年第2期)(上海：中國基督教三自愛國運動委員會及中國基督教協會，1985），頁22。

180 紀好弼牧師在華的傳教工作見湯清，《中國基督教百年史》(香港：道聲出版社，1987），頁206-207。

181「中國早期基督教徒自辦教會自己傳教」，《大公報》(1982.6.4）。

182 小田，「陳夢南與華人宣道會」，《天風》(1985年第2期），頁22。

陳夢南是個典型的儒生，但信教後，基督教信仰就在他心目中取代了孔孟經書的地位。[183]基督教沒有減損他的民族本位主義，卻影響了他的文化本位主義；區鳳墀等信教的儒生也是如此。他和區鳳墀是好友，「以道德文章相尚」。[184]

做了基督徒後，陳夢南有機會接觸到教會出版的西學書籍，自此好西學，每逢由廣州返鄉，都帶西書給姪兒陳少白閱讀，並對家人講福音。他的民族意識、基督教信仰、西學書籍等都對陳少白後來的信仰和革命事業有薰陶作用，陳少白常對人說：「革命思想多得自季父……叔父之恩實不可忘。」[185]可見陳少白受其叔父影響之深。陳夢南在1883年逝世，民國後，陳少白在故鄉開辦念夢學舍來紀念他。[186]

陳少白的父親陳子橋在信教前已對教會有好感。1884年（光緒十年），在華傳教的北長老會傳教士哈巴安德（Rev. Dr. Andrew P. Happer, 1818-1894，1844年來華）和香便文（Rev. Benjamin C. Henry, 1850-1901，又稱香忭文，1873年來華）欲在中國籌建一所基督教高等學校，在討論校址該設於甚麼地方時，最後議決：哪裏得當地多數士紳贊成，就在那裏設立學校。當時廣州長老會牧師余錫九、粵紳李宏彰、陳子橋等人聞知，就鼓勵士紳支持，請設在廣州，終於在1888年由哈巴安德牧師在

---

183 徐松石編纂，《華人浸信會史錄•第五輯•先賢傳略》，頁47。
184 楊襄甫，《區鳳墀先生傳》，頁6。
185 陳德藝，「陳少白年譜」，《革命文獻》，第六十四輯，頁314、317。
186 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代裨海》，第一輯，頁635。

廣州賃屋開辦格致書院[187]——廣州嶺南大學的前身。[188]余錫九信教時由哈巴安德牧師施洗，他和陳子橋都是區鳳墀的好友。陳子橋在格致書院開辦後立刻督促正在學科舉文的陳少白棄舊學入讀格致書院，陳少白遂成為報讀該校的第一個學生。[189]

陳少白因在格致書院接受基督教和西學教育，而進一步得知二者之可貴，入學次年便「承夢南公之遺訓」，受洗加入教會。[190]他雖生長於「書香之家」，[191]少年時亦習科舉之文，「詩詞歌賦，琴棋書畫，無所不通」，[192]但他那開明好西學又對基督教開放的父親和叔父，卻培育了他信仰和救國之道的抉擇。父子叔姪三人原是舊學學子，卻能對基督教和西學如此接受，實屬罕見。陳子橋亦因此而被人引以為怪，未信教就被鄉人譏為「進教佬子橋」。[193]

當時在廣州倫敦會做傳道人的區鳳墀素與陳子橋、陳夢南這兩兄弟來往，見陳少白的表現與眾不同，遂知他抱有革新中國之志。一次陳少白要到香港去，區鳳墀覺得他和孫中山可以志同道合，就建議他去見孫中山，並給他寫了一封介紹信。陳少白持信往香港，逕赴道濟會堂王煜初牧師那裏，由王牧師帶他到醫

187 事見嶺南大學祕書處，「二十五年來之嶺南大學」，《真光》，第二十六卷，第六號（民 16.6），該文頁 1；溫國符，「余錫九牧師傳」，《中華基督教會年鑑 • 1915》（上海：商務印書館， 1915），頁 270-271。

188 嶺南大學之發展見吳梓明，「從廣州私立嶺南大學看基督教大學應以何種形式為國家教育事業服務」，章開沅、林蔚主編，《中西文化與教會大學》，頁 241-259。

189 陳德藝，「陳少白年譜」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 317。

190 同上書，頁 318。

191 徐松石編纂，《華人浸信會史錄 • 第五輯 • 先賢傳略》，頁 45。

192 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 5。

193 陳德藝，「陳少白年譜」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 321。

院見孫中山。據陳少白憶述：「兩個人坐下，談談時局，覺得很入港，談到革命的事，也很投機。」[194]孫中山終於又遇到一位可以談革命的基督徒同志了。陳少白在香港辦完了事就回家，未幾又赴香港並決定留在那裏讀書。為了可以常常有機會談革命，孫中山更介紹他入讀香港西醫書院。陳少白在1890年1月入學，比孫中山低兩級。[195]

二人既成了同學，便常有機會討論革命。據陳少白說，在孫中山的影響下，他對革命「也有些心得」。[196]顯然，他以往就抱有改革中國的理想，如今在孫中山的薰陶下，便選擇了以革命為實現這理想的手段。陳少白日後成為興中會的重要領袖，和鄭士良是孫中山的左右手。此兩左右手一文一武，文的辦革命報紙《中國日報》，武的帶義兵衝鋒陷陣。

陳少白入讀香港西醫書院後，可能因院內學生日多，宿位不足，加上他本身又是教徒，故被安排在隔鄰道濟會堂寄宿，孫中山則仍住在醫院宿舍。[197]二人於課餘或閑暇就去道濟會堂找王煜初牧師，據王牧師的兒子王寵惠憶述，他們三人常在教會「互相研討耶穌與革命之理想」。[198]他們的結論是：耶穌捨己救人，革命捨己救國，「其犧牲小我，謀求大眾福利之精神，原屬

194 同上書，頁24。羅香林，《國父之大學時代》，頁34、36。陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民64.3），頁7。
195 羅香林，《國父之大學時代》，頁34、36。
196 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民64.3），頁7。
197 簡又文，「國民革命文獻叢錄」，《廣東文物》，中冊，頁431下。
198 王寵惠，「追懷國父述略」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁17。

一致」。[199]這種以耶穌捨己救人精神來看革命救國的「拯救」意識，早已植根於孫中山的腦海中，至此得進一步強化；而對陳少白來說，既為基督徒，自然亦不難明白和接受這也是基督徒革命者的救國事業，不至容易淪為個人爭取權位手段的一個重要原因。

除了在道濟會堂參加聚會外，孫中山還在1891年3月和香港的青年基督徒創辦教友少年會，並投稿上海廣學會的《中西教會報》以誌其事。該組織名為培道會，是一個青年基督徒們互相勉勵，以求在信仰和行為上保持純正的團契。[200]陳少白既是基督徒，又是孫中山的同學兼老友，深受孫中山影響，自然也是培道會的成員。他們二人熱衷於救國革命的同時，也注重自己的基督徒生活。不過孫中山在香港學醫時，曾因着進化論的影響，以及與另一女子相好，[201]而在信仰和基督徒品德上遇到危機。培道會的創辦反映了他在這些危機中沒有放棄基督教，他後來也對日本同志宮崎寅藏說：「當時我的信念相當傾向進化論，可是又沒有完全放棄基督教。」[202]可見他在信仰和道德問題上的起伏掙扎。

這個時期不但凝聚了基督徒革命志士，也凝聚了非基督徒革命志士，如在廣州的情況一樣。這些基督徒圈子是向非基督徒

---

199 同上。

200 孫中山，「教友少年會紀事」(1891.6)，郝盛潮主編，《孫中山集外集》，頁598。

201 有記載稱孫中山在香港學醫時在澳門認識一女子並結合，見陳樹榮，「孫中山與澳門」，《廣州文史資料》，第四十五輯，頁14。

202 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民64.3），頁7。

開放的，因為他們的大前提不是信仰而是救國，所以他們亦常向其他人鼓吹革命。特別是孫中山，他在香港學醫的幾年間，或返鄉時，或赴澳門訪友時，一有機會便向人談革命，一般人都指他大逆不道或癲狂而迴避；除陳少白和道濟會堂某些人外，就只有尤列和楊鶴齡附和他。[203] 尤列在陳少白來香港讀書時，在香港任華民政務司署書記。[204] 尤列和楊鶴齡原是廣州算學館的同學，雖然不是基督徒，但孫中山、陳少白和他們很投契，常在楊鶴齡的楊耀記商店大談革命。孫中山說，當時他們四人「非談革命則無以為歡」。[205] 認識他們的人以他們的言行舉止為大逆不道，於是稱他們為「四大寇」。[206] 據陳少白說，「四大寇」一詞原是他們的自號，他們常說洪秀全被清廷視為寇，四人既然要做洪秀全，也就自己謔稱為清廷的「四大寇」。輾轉相傳，時人亦稱他們為「四大寇」。[207] 其實這個結集並不限於他們四人，陸皓東於1891年在上海電報學堂畢業後就職於安徽蕪湖電報局時，一有機會就到香港找孫中山，[208] 於是認識其餘數人，並參與討論國事；而鄭士良在家鄉歸善縣亦「時來加入四大寇之列」。[209]

203 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁229。
204 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁13。
205 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁229。
206 同上。
207 陳少白，「興中會革命史別錄」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁83。
208 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁229。
209 孫中山，「與宮崎寅藏的談話」，《孫中山全集》，第一卷，頁584。此處孫中山說，「時鄭士良猶肄業廣東醫校」，但其實鄭士良在四大寇形成時已離校返鄉。

當然，在這些人中，與孫中山最談得來和關係最密切的還是基督徒，陳少白也說：「當時在廣州和孫先生談天的是鄭士良，在香港就是我，後來在雅麗氏醫學校(指香港西醫書院)畢業，到上海就碰到陸皓東。」[210]這個說法可從後來孫中山與各人的關係得以證實，其後香港興中會暗分楊派和孫派：尤列屬楊派，支持楊衢雲；而陳少白、鄭士良、陸皓東則屬孫派，支持孫中山。[211]

直至此時，孫中山、鄭士良、陳少白、陸皓東四人就成為基督徒革命同志群體，他們都是未來興中會的核心人物。非基督徒的同志則有尤列和楊鶴齡。而孫中山教會裏的牧師王煜初、醫學院的老師何啟，也成為後來革命活動的支持者，何啟甚至參與革命行動的策畫工作。

於香港革命同志凝聚的同時，也有另一些基督徒和其他同志在香港組織了一個帶有革命意圖的團體——輔仁文社。輔仁文社是香港基督徒楊衢雲、謝纘泰、何汝明、溫宗堯等人，於1892年聯同其他受過新式教育的知識分子組成的團體。謝纘泰於1887年入讀中央書院，[212]是年亦為孫中山轉學香港西醫書院之年。據謝纘泰憶述，他在中央書院讀書時曾在校內外結識了一

210 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁26。

211 陳少白之「興中會革命史要」一文說香港興中會選「總統」時，會議「一致通過舉孫逸仙當總統」，同上書，頁30；而尤列在他的「楊衢雲略史」則說興中會會長之職，「眾舉公（指楊衢雲）當之……眾以公才堪任之，非公莫屬」，見《廣東文物》，中冊，頁437下。另參謝永先，「尤烈事略」，《廣東文史資料》，第五十八輯（廣州：廣東人民出版社，1988），頁27。

212 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁23。

些愛國青年。[213]可見除了孫中山等人外，香港亦有不少愛國青年關心國事，特別是基督徒。中法戰爭的結局進一步引起他們對國事的關注，不少人憤於滿清之無能，深感有必要研究新學以使國家富強。[214]輔仁文社就是在這個背景中產生的。



謝纘泰

213 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 7.
214 馮自由，《華僑革命開國史》，頁3。



楊衢雲



輔仁文社成員

輔仁文社的兩個要員楊衢雲和謝纘泰都是憤於受滿清異族統治的基督徒。楊衢雲（1861-1901），名飛鴻，福建海澄人，生於香港，曾習機械，後轉學香港聖公會聖保羅書院，先後任香港天主教聖約瑟書院教員、招商局總書記、沙宣洋行副經理，富民族思想，常不甘忍受外人對國人之欺凌。[215]祖父曾任官，後因不願為滿人奴隸而棄官出洋，[216]父回家鄉福建後再赴香港。楊衢雲好拳擊，常為人抱不平。另一位基督徒謝纘泰（1872-1937），字聖安，廣東開平人，在澳洲出生。其父謝日昌也是基督徒，在澳洲經商多年，自小加入洪門，素抱反清思想。謝纘泰八歲即受洗加入聖公會，[217]十來歲時其父就鼓勵他成年後要返中國推翻滿清。他在澳洲曾受中學教育，1887年十六歲時隨父母到香港定居，在中央書院讀書。[218]楊衢雲和謝纘泰二人分別在聖保羅書院和中央書院讀書，而楊衢雲又



今香港中環百子里就是當年
輔仁文社之入口

215 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁6。
216 尤列，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁106下。
217 謝纘泰至晚年仍自稱為耶穌信徒，見 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 6.
218 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁23。

曾在聖約瑟書院任教，輔仁文社可考的社員都是在這三間學校肄業的，尤其是中央書院，其次是聖保羅書院，聖約瑟書院則只有一人。[219]

溫宗堯（1866-1947）也是輔仁文社的成員，[220]他與謝纘泰同校，是禮賢會香港堂董事、後轉入道濟會堂成為長老的溫清溪（1813-1915）的姪兒。[221]溫清溪曾幫助綱紀慎會初來香港的喜嘉理在中環租屋作佈道所。他的兒子溫秉忠是孫中山於上海的革命同志，後來成為了孫中山外父宋耀如牧師的襟兄弟，也是早年容閎發起的幼童留美運動的學生之一，回國後任職於各衙署，曾陪端芳等朝廷大員出洋考察外國政情。他們父子兩人皆認識在中學讀書時期的孫中山，[222]可知溫宗堯可能在早期已認識孫中山。溫宗堯加入輔仁文社時正於中央書院任教員。[223]另一位基督徒成員是何汝明，字星儔，與孫中山為同鄉，於聖保羅書院畢業，是楊衢雲之老友，在輔仁文社時期任聖保羅書院院長。[224]

這幾個愛國的基督徒知識分子和劉燕賓、陳芬、黃國榆、胡幹之、周昭岳、羅文玉等人發起輔仁文社，推舉楊衢雲為社

---

219 吳倫霓霞，「孫中山早期革命運動與香港」，《大公報》(1986.10.30)，第二十六版。

220 溫宗堯是基督徒，見于醒民等人，《宋氏家族第一人》，頁491。

221 同上書，頁251，此處說溫宗堯是溫清溪的兒子溫秉忠的族姪，但宗堯和秉忠二人應是堂兄弟輩。Carl Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, p. 99 中所指的溫清溪的姪兒當是溫宗堯。

222 Carl Smith，同上書，頁98-100。

223 吳倫霓霞，「孫中山早期革命運動與香港」，《大公報》(1986.10.30)，第二十六版。

224 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁19。

長，以「盡心愛國」為座右銘，[225]以「開通民智，研究新學」作為救國的途徑。[226]他們在社內開演説會，談論國事。據謝纘泰説，輔仁文社是一個「革命總機關」，[227]他們要對其活動嚴守祕密；[228]可知輔仁文社除了討論新知新學外，也意圖策畫革命，只是沒有甚麼行動而已。及至1895年輔仁文社部分成員被香港興中會吸納以後，楊衢雲等人才在興中會的名義下進行實際的革命活動。按時間而言，輔仁文社是最早鼓吹革命的組織，比興中會還要早兩三年。

輔仁文社成立於1892年3月，那是孫中山在香港西醫書院畢業的一年。它雖是一個由愛國志士組成的團體，而且社址和四大寇聚集的楊耀記只隔幾個鋪位，香港西醫書院又在附近，[229]但孫中山並沒有加入成為社員。也許這是因為孫中山常常肆無忌憚地談革命，而文社則怕被港府偵知，活動須祕密進行，[230]故沒有招攬他。孫中山雖沒有被招攬入會，但據尤列記述，楊衢雲在文社成立那年已由尤列介紹認識了孫中山，而且楊衢雲「與孫君相見，歡甚。由是朝夕常至，至則抵掌而談，達旦不倦」，[231]香港西醫書院亦是楊衢雲常訪孫中山並一起談革命的

225 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 8. 這幾個人是否基督徒有待考證。

226 羅香林，《國父之大學時代》，頁29。

227 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 8.

228 同上書，頁7-8。

229 輔仁文社、楊耀記商店、西醫書院三者的距離很近，筆者曾到那裏考察。另見吳倫霓霞、陳勝鄰等編，《孫中山在港澳與海外活動史蹟》(廣州：中山大學孫中山研究所；香港：香港中文大學聯合書院，年份不詳），頁4之地圖。

230 輔仁文社活動之機密性見Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, pp. 7-8.

231 尤列，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁437上。

地方。[232] 楊衢雲曾提議孫中山在廣州籌建組織。[233] 孫中山因認識楊衢雲而進一步擴大了他的同志範圍。輔仁文社是孫中山之革命圈子以外、以香港基督徒知識分子為首的一個愛國組織。後來楊衢雲、謝纘泰等社員參加了革命，而部分社員則選擇了另一條救國之路，如溫宗堯便是選擇參與維新派，任維新派自立軍在上海的外交代表，[234] 到 1911 年才投入革命陣營。[235]

結識楊衢雲後不久，約在輔仁文社創立後四個月左右，孫中山在香港西醫書院畢業，結束他所謂的「革命言論之時代」，[236] 以後更積極於行動，在澳門、廣州、上海等地為未來的革命事業鋪路。



「物種以競爭為原則，人類則以互助為原則。」

——孫中山

232 簡又文，「國民革命文獻叢錄」，同上書，頁 431。
233 尤列，「楊衢雲略史」，同上書，頁 437 上。
234《中國近現代人名大辭典》(北京：中國國際廣播出版社，1989)，頁 687 上。
235 *Who's Who in China: Biographies of Chinese Leaders* (Shanghai: The China Weekly Review, 1932), p. 258.
236 孫中山稱自己 1892 年於西醫書院及以前的階段為「革命言論之時代」，見孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 4。



第五章

革命團體的籌組

1892年，孫中山畢業於香港西醫書院，正式成為西醫，結束他所謂的「革命言論之時代」，着手組織革命團體，進入「革命行動之時代」。他說：「懸壺於澳門、羊城兩地以問世，而實則為革命運動之開始。」[1] 他在學醫時期已意識到醫術雖可救人，卻只能救少數人，政治革命才可以救多數人，所以畢業後即藉行醫的方便以招攬革命同志，組織革命黨，準備革命行動。[2] 孫中山第一個行醫和正式凝聚革命力量的地方是澳門，但真正招攬同志參加及支持革命的，則是在廣州、上海、檀香山等地。

在澳門和廣州的嘗試

在原先的計畫中，孫中山本打算在行醫之餘，也在香港開設藥房作革命機關。但開設藥房一事卻被香港西醫書院的院長和

1 見孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁4。
2 Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*, p. 199.

教授攔阻，因為他們深受英國社會觀念的影響，視開設藥房為營商，與醫生的崇高地位不配。他們沒料到在這幾年間他們原來栽培了一個革命家，也不知道他欲以行醫為名，搞革命為實。在此情況下，孫中山惟有轉向澳門這個於地理上靠近香港、在環境方面又近似香港的地方實行他的計畫；後來在澳門不能立足，便在廣州、石岐等地開設藥房，一面行醫，一面組織革命力量。[3]

1892 年 9 月，孫中山在澳門獲當地華人領袖何穗田等邀請，在澳門鏡湖醫院擔任義務醫生。鏡湖醫院在 1871 年（同治十年）由華人創立，原本只有中醫中藥，沒有西醫，因此孫中山就成了鏡湖醫院的第一位西醫。[4]12月，孫中山獲院方貸款另設「中西藥局」，作為他革命計畫的一部分。孫中山初在澳門行醫便表現出致力救人的人道精神，他不以行醫為賺錢的手段，甚至沒有為籌備中的革命活動從醫療服務中賺取經費。他在鏡湖醫院免費贈醫，然後由中西藥局施藥。施藥是為償還鏡湖醫院貸款的利息，贈醫則是「自願」，[5]「不受分文，以惠貧乏」。[6]他後來在廣州等地行醫時也是對貧病者免費贈醫施藥。[7]

孫中山在澳門行醫，醫術高明，尤其精通割症外科。香港西醫書院的老師康德黎有時也到鏡湖醫院協助他為病人做手術，

---

3 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 26-27。

4 鏡湖醫院的創立及歷史見丁身尊、吳春泉，「鏡湖慈航，澤衍濠江——鏡湖醫院概述」，《廣東文史資料》，第五十八輯，頁 95 及以後。

5 「揭本生息贈藥單」，《孫中山全集》，第一卷，頁 6。

6 陳樹榮，「孫中山與澳門」，《廣州文史資料》，第四十五輯，頁 6。該文亦收於《辛亥革命於各地》（北京：中國文史出版社，1991）。

7 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 10。



今澳門鏡湖醫院門前之孫中山紀念像

他的醫術備受老師讚賞。[8]社會上，「幾乎沒有一個人不耳聞其名，極端欽佩的，就診者戶限為穿」。[9]

怎知他醫術聲名鵲起時，即招來了葡籍醫生之妒忌。他們指控他沒有葡國的醫學文憑，要求政府禁止他為葡人治病，以及飭令全澳門的藥房不能為其他國籍的醫生配藥，以致孫中山行醫的事業受到阻礙。[10]此外，孫中山當時還遭鏡湖醫院內的舊思想勢力反對，據一位葡裔澳門學者說：「（孫中山）推廣西方醫學引起鏡湖醫院內部一些保守者的恐懼，另一方面葡人當局亦不給予方便，華人社會更公開地、明顯地反對。」[11]革命史家馮自由

8 同上書，頁 16。
9 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 27。
10 孫中山，「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁 50。
11「澳門發行紀念首日封：施曼堯為此撰文讚揚孫中山是中國模範」，《大公報》(1986.10.30)，第二十八版。

也指出當時的華人「多不相信泰西醫學，欲使移風易俗，已屬非易」。[12]

孫中山的另一個任務——在澳門華人中鼓吹革命——更引來反對，遑論招攬革命同志。他原本打算在紳商中灌輸革命意識，招攬同志，然而能跟他談論政治國事的就只有何穗田、吳節薇二人；他們思想較開明，又有愛國心，但他們並不贊成使用激進的革命手段。[13]當時澳門一地風氣未開，華人中雖有關心國家大事的，但思想都較為保守，所以孫中山在此地聯絡革命同志並未得到響應。他們對孫中山的革命之志不表同情，尤其在興中會起義失敗後，孫中山「與澳門舊友不相聞問者多載」。[14]但三年後，康有為等維新派人物到澳門鼓吹維新變法，卻備受支持。康有為有見及此，便以澳門作為他們在華南的活動基地。革命派的活動基地就只有香港，這局面一直維持至庚子後(特別是同盟會建立之後)才得到改善，因為當時改良派勢力轉弱，國人日漸傾向革命。[15]

澳門風氣較保守，主要是因此地不像廣州和香港那樣有算學館、格致書院、博濟醫學堂、中央書院般的西化學校；[16]也不像廣州和香港那樣，基督教可在當地發展傳教、教育和醫療等事

---

12 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁 74。

13 同上書，頁 75。

14 同上。

15 革命派和改良派勢力在澳門之消長見費成康，《澳門四百年》(上海：上海人民出版社，1988)，頁 382-383、392。

16 馮自由指出澳門的革命力量不能像在香港那樣形成，並說這是由於「該地華僑文化水準低下所致」，見馮自由，《革命逸史》，第四集，頁77。不過，說得正確一點，是因為澳門華人沒有像香港、廣州等地那樣受到西方和基督教新教教育的影響，這是歷史事實。

業。澳門是葡國天主教的勢力範圍，基督教的影響力十分薄弱，而且缺少關注國事的基督徒，所以澳門無法像廣州和香港那樣，興起與早期革命有關或支持革命的教會機構和人物。因此孫中山在澳門結集革命力量的計畫是失敗的，他「欲物色熱心同志如鄭士良、陳少白其人者，渺不可得，只有同邑人陸皓東、楊鶴齡、楊心如等數人往來石岐、香港、澳門間，相與暢談時政，餘人皆不敢引為知己」。[17]孫中山在澳門雖結識了一些朋友，卻找不到一個革命同志。[18]1893年年底，[19]孫中山認定澳門一地不能發動革命力量，於是結束在該地的醫業，轉移到廣州發展。

廣州不像澳門：澳門雖為歐洲人統治，但其西方文明卻只規範於葡人天主教；然而廣州所受西方的影響，則主要是英美的基督教新教文明。廣州在清末是基督教傳教士最早活動的地方，風氣較開放，在江寧條約簽訂而成為開放通商口岸之後尤其如此。一些讀書人在西人和西學的影響下，知道除了儒家之外，還有別的價值理想可以選擇，因此容易擺脱儒家絕對性的羈絆。同時，於六十年代以後的洋務運動時期，廣州的教育事業相當發達，當地有不少傳統書院式的學舍出現，康有為的廣州萬木草堂便是在此時創辦的。此外，新式的講西學的同文館、算學館、實學館、魚雷學堂(在黃埔)等亦相繼擴展或成立。基督教各宗派

17 馮自由，同上書，頁75。

18 這時期在澳門較同情孫中山革命的，可能只有他在香港學醫時結識、曾在香港法院任翻譯的澳門葡人飛南第（Franciscoi Fernandes），他後來在乙未之役失敗後幫助孫中山脱險。見陳樹棠，「孫中山與澳門」，《廣州文史資料》，第四十五輯，頁5。

19 一般作者認為，孫中山於1892年在澳門行醫只得數月，但1893年7月至10月的澳門《鏡湖叢報》卻仍刊有他的行醫廣告，可見孫中山在該年年底仍在澳門行醫，見陳樹棠，「孫中山與澳門」，同上書，頁4-5。

的傳教士亦在此時創辦各類型的學校，其中較著名的有伯駕和嘉約翰的博濟醫學堂、格致書院、培道女子中學、培正書院、培英書院等。這些中西學校對促進思想進步開放大有作用，教會學校尤其使不少學子得以接受西方教育，不少的革命者便是在這些教會學校就讀或工作的。此外，教堂和教會所設的機構也推動了廣州的思想開放，著名的雙門底(今北京路)長老會聖教書樓和其中的教堂就扮演過這個角色。廣州一地風氣既開，也就較易招攬革命志士，孫中山就從澳門轉向廣州發展他的革命事業。他除了在廣州西關冼基開設東西藥局作為行醫及推動革命的機關外，又在香山的石岐開了一間分局。

據宮崎寅藏指出，當時籌組革命的不只孫中山一人，還有其他的同志。他們都和孫中山一樣，「表面行醫，實際上是在從事革命運動」。[20] 相信宮崎寅藏所指的人還包括陳少白和尹文楷。陳少白原本在香港西醫書院學醫，但因性情與醫學不相近，又熱衷於和孫中山搞革命，故於孫中山畢業離校時即自行輟學，「隨中山奔走」。[21] 因為從事革命要避清吏耳目，故他把原來的名字改為「少白」。[22] 陳少白輟學後就常隨孫中山來往於香港、澳門、廣州、石岐之間，並幫助孫中山經營藥局的業務。[23]

另一個在藥局行醫而又支持孫中山之革命運動的人是尹文楷。尹文楷，南海人，是倫敦會牧師尹維清的兒子。他本身亦屬

20 陳鵬仁譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民 64.3），頁 5。
21「陳少白傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 314。
22 陳德藝，「陳少白年譜」，同上書，頁 316。
23 同上書，頁 318；陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 37。

倫敦會，後來任香港道濟會堂長老及執事；[24]早年在天津西醫學堂畢業，曾任海軍兵艦醫院醫官，後返廣州博濟醫院行醫及教學，與傳教士著譯醫學書籍。[25]當孫中山在廣州開設東西藥局時，尹文楷正在博濟醫院服務。由於孫中山曾在博濟醫學堂肄業，尹文楷又是區鳳墀的女婿，加上彼此都是基督徒，故二人相熟，孫中山就邀請他在公餘於藥局助理診務。[26]

除了東西藥局外，長老會的聖教書樓也是他們駐診的地方。聖教書樓設在雙門底，由美國長老會傳教士丕思業牧師（Rev. Charles Finney Preston）開辦。1854年，丕思業牧師和嘉約翰醫生同一時間奉美北長老會差遣來華，並同時在廣州傳教。[27]嘉約翰醫生從事醫療傳教，丕思業牧師則致力開堂佈道，二人所設的教會機構都和革命有直接關係。1862年，丕思業牧師在雙門底建長老會福音堂，並設聖教書樓，售賣聖經、佈道類及時務新學類之書籍。1882年，上海傳教士和西國商人創立同文書會（1894年改稱廣學會），[28]該會出版的新學書籍如《泰西新史攬要》（李提摩太等譯）、《西學啟蒙》（艾約瑟著）、《萬國公報》等，多在此書樓寄售，這裏也是當時廣州唯一的新學書店。[29]1891年（光緒十七年），康有為在廣州長興里設舍講學，

24《中華基督教會合一堂開基一百周年暨香港堂建堂六十周年榮慶》，頁104。

25 Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*, p. 160；羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁54-55。

26 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁10；羅家倫，同上書，頁55。

27 丕思業的略歷見Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, pp. 226-227.

28 同文書會及廣學會之創辦與發展見王樹槐，「清季的廣學會」，《近代中國與基督教論文集》（台北：宇宙光出版社，1981），頁231及以下。

29 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁20。



康有為

是為長興學舍，梁啟超、徐勤等人來舍受業。[30]該學舍搜購及收藏了大量同文書會及廣學會的書報，後來學舍改稱萬木草堂，搬至聖教書樓附近，康梁師生等常往書樓買西書，藉此吸收新思想、新知識。[31]這些教會西書為萬木草堂的師生提供了講研學問的絕佳材料，梁啟超後來回憶說：

> （康有為）先生講粵凡四年……每論一學，論一事，必上下古今，以究其得失沿革，又引歐美以比較證明之。又出其理想之所窮及，懸一至善之格，以進退古今中外，蓋使學者理想之自由日益發達，而別擇之知識亦從生焉。[32]

---

30 事見趙豐田編，《康長素（有為）先生年譜》（香港：崇文書店，1975），頁16-17。

31 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁3；馮自由，《革命逸史》，第一集，頁71。

32 梁啟超，《康有為傳》，收於《中國近代史資料叢刊•戊戌變法》，第四冊（上海：上海人民出版社，1961），頁10。



梁啟超

康有為講學所引用有關歐美的材料，正是得自聖教書樓。聖教書樓受知識分子注意，故開設未幾，就成為講求新學的人聚集之地。[33]書樓後面設有福音堂，劉興賢和王質甫曾先後在該堂擔任傳道人，左斗山則主理書樓。[34]左斗山是廣東番禺人，篤信新學，有意用基督教改革中國；他除主理書樓業務外，還任福音堂的長老。[35]孫中山既為基督徒，就「以同教之關係，假該樓為診察所」。[36]

33 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁19。
34 麥梅生，「基督教在廣東」，《廣東文物》，下冊，頁753。
35 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁30。見羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁56；馮自由，《革命逸史》，第三集，頁6，以及馮自由，《革命逸史》，第一集，頁71。
36 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁10、71。

孫中山等人藉醫藥服務鼓吹革命，招攬同志。如清海軍水師艦長程璧光素有胃病，孫中山為他醫病之餘，也向他灌輸革命救國之思想，卒使他加入革命集團。程璧光曾留學英國學海軍，思想進步，其弟程奎光也是水師人員，任管帶一職。程奎光及其族人程耀臣後來也成為興中會的一分子。[37]此外，康有為萬木草堂的師生本來也是孫中山等人招攬的對象。康梁等人常往聖教書樓買書，孫中山又在那裏設診所，見他們有志於新學，對教會出版的書刊又有興趣，就認定他們是可招攬的同志，欲主動和康有為結交。康有為知悉，傲慢地答覆道：「孫某如欲訂交，宜先具門生帖拜師乃可。」意即孫中山必須先具門生帖（拜師帖），然後才會獲接見。受過西方教育的孫中山當然不會接受這一套，他對康有為這種驕傲自大的態度極為不滿，最後招攬萬木草堂師生的想法也因此作罷。[38]康有為在萬木草堂講學，甚得廣州士人恭維重視，學生眾多，連知縣龍澤厚也來就學；[39]對於未入儒士之流的孫中山，康有為當然不屑和他平等交結。後來，以康有為為首的維新派仍是瞧不起這樣背景的基督徒革命者，楊衢雲對此也曾抱怨說：「康有為黨太傲慢，妒忌我們這一班貫通中西的學者。他們不喜歡和我們平起平坐。」[40]

孫中山的革命集團在廣州能招攬到的內圍同志不多，除程璧光兩兄弟和教員魏友琴外，就只得左斗山長老和王質甫傳道。

37 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁56；馮自由，《革命逸史》，第三集，頁6。

38 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁71。

39 趙豐田編，《康長素（有為）先生年譜》，頁16。

40 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 15.

原先在廣州倫敦會任傳道、後赴德國柏林任漢文教習的區鳳墀，剛回廣州也加入這個團體。區鳳墀原是孫中山可以談革命的導師兼好友。其他同志如「四大寇」之一的尤列此時亦在廣州。陳少白常隨孫中山左右，在歸善縣的鄭士良和在上海的陸皓東也不時赴廣州和他們聚會。[41] 陸皓東於 1891 年在電報學堂畢業後曾返家結婚，翌年再赴上海任職於電報局，不久即擢升為領班。[42]

這個革命集團的人數雖然不多，但孫中山和陸皓東最初在香港的革命組織的胚型至此總算有所長大，而且成員差不多都是後來實際進行革命的基幹分子，其中的基督徒如陸皓東、鄭士良、陳少白、區鳳墀、左斗山、王質甫等與孫中山的關係尤為密切，一直是孫中山革命事業的忠實同志。這些同志都是接受過新式教育或新知識的分子，相反的，舊式的士紳就連一個也沒有。他們的集會是祕密進行的，地點有數處，一處是冼基的東西藥局，[43] 一處是廣州廣雅書局內的南園抗風軒。廣雅書局於 1887 年由前任兩廣總督張之洞開辦，是一個整理文獻、出版書刊的機構，它對廣東文化起了相當大的促進作用。[44]書局內設有廣東輿圖局，尤列曾在局中任測繪生，故易於借用此地。[45]此處環境僻靜，易避清吏耳目，是策畫革命的好地點。另一處聚會點是聖教書樓後面的禮拜堂，因為左斗山和王質甫是這裏的負責人，孫中

41 此時在廣州和孫中山籌畫革命的同志見馮自由，《革命逸史》，第四集，頁 2；尤列，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁 437 上；陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 27。
42 陸皓東此時的行止見鄒魯，「陸皓東傳略」，《革命文獻》，第六十四輯，頁299。
43 尤列，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁 437 上。
44 廣雅書局的創辦及介紹見《廣州近百年教育史料》，頁 55-56。
45 尤列，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁 437 上。

山又在這裏駐診，加上此團體的成員主要是基督徒，同時清吏不敢擅闖教會地方，保密甚佳，故這也是一個理想之聚會點。

當這革命集團在廣雅書局抗風軒最後一次開會，議定進行革命的方法時，孫中山首先提議將這集團命名為興中會，以「驅除韃虜，恢復華夏」為宗旨。據于醒民、唐繼無等人的記述，孫中山曾建議同志必先受洗成為基督徒，然後才算是正式的會員，但遭反對而未果。[46]孫中山雖建議把集團命名為興中會，但因該會當時仍未有具體組織，故興中會之名稱仍未見用。會議中，三合會頭目鄭士良獲指派負責廣納會員，聯絡防營作為起義之軍力基礎。[47]

自 1883 年孫中山和陸皓東在家鄉志趣相投地談論改革開始，到如今的1893年剛好經過了十年，這十年間他們不忘改革中國的志向，努力凝聚同志，至此革命團體的胚型終於長大成為醞釀進行革命的集團。他們少年時在家鄉改革中國的志向得以進一步發展。

上海基地的建立

一個十人左右的革命團體雖已形成，但對於拯救整個中國的大業而言卻如同杯水車薪；當時的成員尤列回憶說，為此孫中山計畫在各地「多立支會以相照應」。[48]所以當這個革命團體形

---

46 于醒民等人，《宋代家族第一人》，頁 301。

47 會議情形見馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁 3；尤列，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁 437 上；羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁 55。

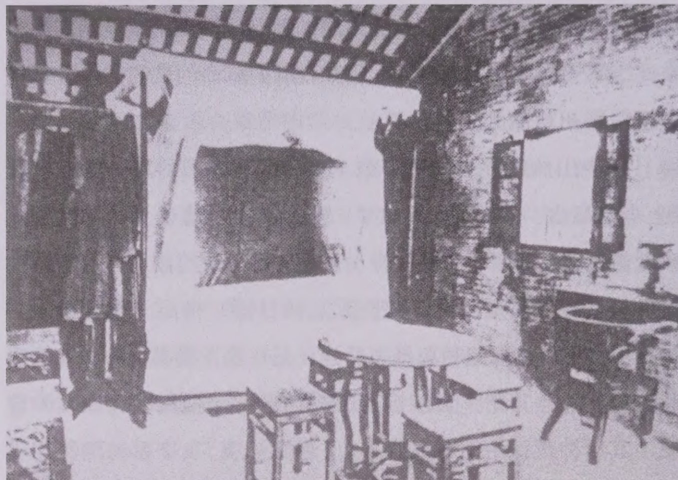
48 尤列，同上。

成後，即有孫中山和陸皓東的天津、上海、長江流域等地之行。在此行中，二人在上海靠着宋耀如牧師對革命的熱切支持，又建立了對廣州革命的支援力量。

孫中山於啟程之前用了數十天時間在香山的家中埋首撰寫「上李鴻章書」，全文八千餘字，並由陳少白修改。書中建議當政者仿效西方，改革中國教育，採用先進科技以發展工農商業；又針對當時洋務運動「船堅砲利」的目標，指出「歐洲富強之本，不盡在於船堅砲利，壘固兵強，而在於人能盡其才，地能盡其利，物能盡其用，貨能暢其流」。[49]該書全文屬改良性質的建議，其精神跟孫中山等人當初以「驅除韃虜」為宗旨的團體的排滿革命精神完全不同，更和他本人在香港讀中學時，因中法戰爭的刺激而產生的「決傾覆清廷」的志向相左。其實這種矛盾亦見於當時一些救國愛國之士中，例如梁啟超本來亦傾向主張推翻滿清，但不久其師康有為被光緒皇帝重用，他受康有為的影響，就轉向改良性質的維新。[50] 正如梁啟超自己所說的，轉變以後，「保守性與進取性常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後相矛盾」。[51]

這種矛盾於義和團運動之前也曾在其他人物的心中出現過，如自立會的唐才常，以及基督徒愛國志士左斗山、容閎等也都在改良與革命之十字路口徘徊過。對於認識西方歷史和接受英式教育的孫中山來說，這種矛盾當然也不能避免。特別是在

49 孫中山，「上李鴻章書」，全文見《孫中山全集》，第一卷，頁 8-18。
50 Y. C. Wang, *Chinese Intellectual and the West, 1872-1949*(Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1969), p. 221.
51 梁啟超，《清代學術概論》(台北：水牛出版社，民 60)，頁 142。



孫中山翠亨村故居的書房，1894 年他就在這裏撰寫「上李鴻章書」

1889年(光緒十五年)光緒皇帝親政後，朝廷有革新圖強之意，不少人都對光緒有所寄望，但另一方面，他又被以慈禧太后為首的保守勢力制肘；在救國之士選擇改良還是革命的矛盾思想上，其實多少也反映了朝廷這種開明和保守勢力的鬥爭。孫中山此次偕陸皓東北上也是希望開明的當政者能接受他富國強兵的建議，「政府之或一奮起也」。[52]孫中山上書的對象是李鴻章，因為李鴻章是當時算為通時務的大員，上書給他會較易引起關注。[53]

1894年春，孫中山和陸皓東北上，首先到上海。上海是陸皓東讀書和工作的地方，而孫中山於早期認識的洋務派成員兼同

52 孫中山，「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁 52。

53 陳少白的解釋見「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 28。

鄉鄭觀應當時也在上海，他可以作為輾轉引介的人物。

鄭觀應（1842-1922），香山人，原是洋行買辦，後受李鴻章羅致，參加洋務運動，曾任職於上海機器織布局和上海電報局分局，於孫中山赴上海時任輪船招商局幫辦。柯保安把他放入「『基督徒』改革者」之列，因為他初到上海時曾為習英文而就學於著名傳教士傅蘭雅（John Fryer），又大量閱讀傳教士的著作，這些著作影響他改革中國的思想頗深。柯保安更指出，他作品中的人道主義精神明顯是來自基督教。[54]據學者的研究，鄭觀應在孫中山肄業於香港西醫書院時已和孫中山認識，並將孫中山的一篇題為「農功」的文章收錄在其著作《盛世危言》中。[55]

孫中山和陸皓東在上海第一個見到的人是宋耀如，並由他帶領去見鄭觀應，孫中山和宋耀如二人由此結識，彼此成為革命知交，這影響了宋耀如原先的「傳福音以救國」的方案——他在這方案中加入了革命策略，建立了上海一地的興中會勢力。

宋耀如[56]（1866-1918），名嘉樹，洋名查理・鍾士・宋（Charles Jones Soong），故又名宋查理，廣東省海南島文昌縣人。早年出洋，後到美國，曾當藥鋪店員及美國海岸巡邏隊稅艇

---

54 Paul A. Cohen, "Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The 'Christian' Reformers," in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*, p. 206.

55 羅香林，「國父革命主張對於何啟與鄭觀應等影響」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁54。有謂鄭觀應「農功」一文也是採納孫中山的觀點而寫成的，見吳湘相，「盛世危言增訂新編複印本序」，鄭觀應，《盛世危言增訂新編》（台北：台灣學生書局，民54），該序頁1。

56 宋氏簡單傳記見 Howard L. Boorman, ed., *Biographical Dictionary of Republican China*, Vol. III (New York & London: Columbia University Press, 1970), pp. 141-142.

水手，在艇長的帶領下信仰基督教，加入監理公會，並在一些美國基督徒的資助下先後就讀於美國三一學院（Trinity College，即 Duke University 的前身）和田納西州溫特標納特大學（Vanderbilt University）神學院；1885年神學畢業後奉監理公會差派到中國當傳教士，翌年抵上海，在上海、蘇州等地傳教，上司是《萬國公報》的編輯林樂知（Young J. Allen, 1836-1907）。當傳教士後不久，宋耀如和明末天主教著名教徒徐光啟的後裔倪桂珍結婚；倪桂珍的父母是基督教新教徒，倪桂珍有三姊妹，其中一位嫁給了當時參與洋務的溫秉忠。溫秉忠是幫助喜嘉理在香港建立綱紀慎佈道所的倫敦會長老溫清溪的兒子，也是容閎早期發起的幼童留美運動的學生之一，[57]以及香港輔仁文社成員溫宗堯的堂兄弟。倪桂珍的另一妹嫁給了基督徒牛尚周；牛尚周也是早期的留美幼童，曾任職於江南兵工廠。[58]宋耀如婚後不久即加入洪門的一個幫派洪幫，翌年獲監理公會正式按立為牧師。他藉洪幫成員兼牧師的身分，以及從美國得來的經驗，得以結交中外重要人物，在上海教會內外大有影響力。除傳教外，宋耀如還在一些學校教授英文，民國時期著名的新文化運動者胡適便是他的學生。


林樂知像

57 勒法格著，高岩譯，《中國幼童留美史》（香港：文藝書屋，1980），頁213。
58 同上書，頁210。



年輕的宋耀如



宋耀如任職牧師時

1892年，宋耀如因憤於林樂知等西人傳教士對華人的囂張跋扈，以及不滿差會所給的薪金過於微薄，而辭去監理公會傳教士之職，進行自由傳教，並創辦企業。他在辭職之前兩年已創辦了華美書館，專事印刷教會書刊，並取得大美聖書公會（American Bible Society）的代理權，大量印行中英文聖經。辭職後，除繼續經營華美書館外，又開設了麵粉廠和紡織廠，並且成為上海第一個外國機器的代理商，推動了中國工業的發展。宋耀如的生意很是成功，海倫•斯諾（Helen Foster Snow，民國時期在華著名記者埃德加•斯諾〔Edgar Snow〕之妻）形容他說：「查理（即宋查理）比他的贊助人是更有作為的新教徒，從歷史上說，新教徒總是工業革命的先驅。」[59]海倫•斯諾似乎是基於經濟社會學家韋伯（Max Weber）的「新教精神與資本主義興起」理論來形容宋耀如的。

新教精神不但促進了宋耀如的企業發展，也激起了他的救國之志。早於1880年在美國受洗時，他就說：「我期望中國千千萬萬的人都皈依基督教，接受福音，享受平等、民主、博愛的幸福生活。」[60]在美國三一學院讀書時，他也思考過「中國應該怎樣革命」的問題；[61]後來在神學院讀書時，他在一封信裏說：「當我的學業結束時，我希望能把光明帶給中國人……拯救他們免於永恆的懲罰。」[62]拯救中國人是他在美國信教及讀神學時已

59 海倫•福斯特•斯諾，《中國新女性》（北京：中國新聞出版社，1985），頁122。
60 轉引自郭洪斌，《宋慶玲的足跡》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1988），頁3。
61 同上書，頁8。
62 同上書，頁6。孟天禎，《從政前之孔庸之先生》（台北：傳記文學出版社，民58），頁144-145。

有的抱負。和當時許多受過西方教育的中國基督徒一樣，宋耀如認為基督教的福音不但對人有永恆的價值，而且能改變現實生活的黑暗，而傳教工作兼有這兩方面的作用。他返中國傳教，就是帶着這個使命。其女婿孔祥熙的學生孟天禎說：「宋耀如被派到上海擔任傳教工作，他滿懷熱誠，想自宗教運動着手，使中國成為現代化的國家。」[63]這個目標正是不少中國基督徒的目標。[64]他後來參與革命的工作實在和這個志向有直接關係，尤其在他遭受西教士歧視而辭去專職傳教工作後，「既然生活中最初的希望，即用傳福音的方式拯救中國已被剝奪，他必然會接受未來革命家們的政治思想」，[65]因為革命也是拯救中國的一個方式。他就是在這個不能藉專職傳福音以救國的時刻，遇上了這位也曾想過以傳道救國，現在卻專注於以革命救國的孫中山。

宋耀如與孫中山的會面是由陸皓東安排的。據記載，孫中山和宋耀如第一次見面的地方是在上海著名的監理會慕爾堂（Moore Memorial Church）。二人在主日崇拜後由陸皓東介紹相識。[66]陸皓東在上海電報學堂讀書時已認識宋耀如，曾有一次，上海道台因事要加害於宋耀如，陸皓東遂聯同電報局的基督徒牛尚周營救他脫險。[67]自宋耀如成為陸皓東的師友後，陸皓東

---

63 孟天禎，同上。

64 如廣東的聖公會牧師霍靜山，「少時因慕基督教，受水禮歸主。及長以飽受基督教之訓育，深識基督教聖道比儒教更為切合人生之需要，知非傳播基督聖道無以改變人心，拯救國家，於是立志專攻神學」。劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁 266。

65 埃米莉 • 哈恩著，李豫生等譯，《宋氏家族》（北京：新華出版社，1985），頁26-27。

66 見Sterling Seagrave, *The Soong Dynasty* (New York: Harper & Row, 1985), p. 71.

67 見于醒民等人，《宋氏家族第一人》，頁 223-224；另見王耿雄，《孫中山在上海》（上海：上海人民出版社，1991），頁 14。

便常將香港和廣州孫中山等志士的情況告訴他。孫中山和宋耀如此次見面，一見如故，志同道合。宋耀如邀請他們到家中暢談，並邀約溫秉忠和牛尚周這兩位基督徒同志相陪，[68]互訴救國之志。宋耀如表示願意竭力協助他們在南方的革命活動。

宋耀如知道孫中山到上海的目的後，便帶他往鄭觀應的府邸，剛巧遇見上海格致書院院長王韜。王韜也是柯保安所稱的「『基督徒』改革者」，曾接受香港倫敦會的洗禮，在上海格致書院任職之前乃受聘於上海倫敦會的墨海書館，著譯西學著作多種，著名的聖經委辦譯本（Delegate Version）主要出自他的手筆。[69]王韜也曾協助倫敦會傳教士理雅各翻譯中國經書，又和香港倫敦會華人自理會的領袖、與容閎一道留學美國的黃勝合辦《循環日報》，跟教會及傳教士關係密切。他素有改革思想，在太平天國運動時期因被嫌疑串通太平天國而被清廷追緝，幸為傳教士營救脫險。[70]王韜知悉孫中山的來意，便願意修訂孫中山的「上書」，[71]又和鄭觀應分別致函上海電報局的總辦盛宣懷和李鴻章的幕僚羅豐祿，要求引薦。[72]孫中山和陸皓東這才得以北上天津謁見李鴻章，並乘機在途中「游京津，以窺清廷之虛實」。[73]

---

68 見王耿雄，同上書，頁 15。

69 王韜在墨海書館的服務和著譯見梁壽華，「偉烈亞力與上海墨海書館，1847-1860——為紀念偉烈亞力逝世一百週年而作」，《華人神學期刊》，第二卷，第二期（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1987.2），頁 69-83。

70 王韜的生平、志業和思想見 Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*，各處；羅香林，《香港與中西文化之交流》（香港：中國學社，民 50），頁 43-75。

71 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊‧辛亥革命》，第一冊，頁 28。

72 王耿雄，《孫中山在上海》，頁 10。

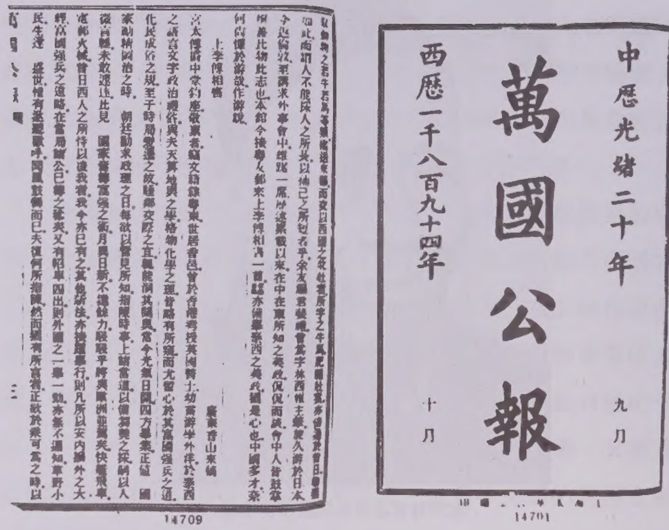
73《孫中山全集》，第六卷，頁 229。



晚清著名基督徒知識分子王韜



1896 年的李鴻章


上李傅相書

廣東香山來稿

中歷光緒二十年 九月

萬國公報

西歷一千八百九十四年 十月

圖為刊於《萬國公報》的「上李鴻章書」部分內容

據陳少白說，當時李鴻章正要在中日戰事中督師，無暇理會孫中山上書之事，以致孫中山因不得要領而轉往北京。雖然正值中日戰爭（1894-1895）前夕，國家局勢危急，但孫中山和陸皓東目睹的，卻是朝廷上下正大事鋪張地籌辦慈禧太后的「六旬萬壽慶典」，這更激起他們對清朝統治者的不滿。他們抱着失意和憤懣回到上海，[74]「知和平之法無可復施」，因此「不得不稍易以強迫」。[75]

一些史家認為，孫中山最後決定走上反滿革命之路，與此次上書被拒大有關係。史扶鄰說：

74 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁 28。

75 孫中山，「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁 52。

孫中山既是基督徒又是現代醫生，當儒家既定的體制對他的才幹採以不屑的態度時，他就轉去投身邊緣集團，去做一個革命者。[76]

也有史家認為，孫中山若被李鴻章收為幕僚或給予官職，他就會成為另一個人，發展另一番不同性質的事業。[77]這些史家的觀點，基本上符合孫中山當時的想法，不過孫中山的「上李鴻章書」若真的被接納，又或他真的被收為幕僚，這也不能說他不會去搞革命。因為「既是基督徒又是現代醫生」的他即使真的被這儒家體制的官僚系統所接納，基督徒的道德和醫生的人道主義並科學批判精神只會令他和這系統之間的矛盾變得更尖銳，衝突更直接，至終令他重返革命的道路，況且當時李鴻章的官僚集團已因徇私腐敗而遭受社會輿論的譴責。1901年李鴻章一死，北京《新聞報》就評論說：「文正公（指曾國藩）因用人而成名，文忠（李鴻章）因用人而敗名。」並將國家的敗落完全歸咎於他的徇私舞弊。[78]梁啟超也曾指出李鴻章的僚屬貪瀆，道德敗壞：「他（指李鴻章）專獎勵一班只有才能而不講道德的人物。」[79]身為基督徒西醫的孫中山雖為這個儒家體制所不屑，但當親身接觸這個腐敗的體制時，其實他也不屑廁身其中。

上書失敗，矢志革命，孫中山和陸皓東二人再返上海，期

---

76 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 4.

77 Ssu-yü Teng and John K. Fairbank, *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839-1923*, p. 225.

78「書李文忠公事略後」，《新聞報》（光緒二十七年九月二十九日），收於《北京新聞彙報》，第七冊（台北：文海出版，複印本，民56），頁3851-3852。

79 引自郭湛波，《近代中國思想史》（香港：龍門書店，1973），頁91。

間到長江流域，「深入武漢，以觀長江之形勢」，[80]考察適合起事的地點。他們在上海再和宋耀如商議救國之路，孫中山後來憶述，當年宋耀如和他與陸皓東「三人屢作終夕談」。[81]宋耀如就成為上海最早聆聽及響應孫中山革命言論的人，透過他的介紹，孫中山的「上李鴻章書」能以「上李傅相書」為題，刊登在1894年10月和11月這兩期的《萬國公報》中。[82]宋耀如雖然熱心表示願意支持他們的革命，卻因自己牧師的身分而不願公開自己和革命的關係，只是祕密地進行革命；這也是在建國前孫中山的文章和其他記錄中絕少有宋耀如參與革命的事蹟的主要原因。孫中山在中華民國成立不久就公開此事說：「二十年來始終不變，然不求知於世，而上海之革命得如此好結果，此公(指宋耀如)不無力。然彼從事於教會及實業，而隱則傳革命之道，是亦世之隱君子也。」[83]自從認識孫中山開始，宋耀如就以牧師和實業家的身分祕密從事革命，所以孫中山形容他是「隱君子」。[84]

宋耀如不但和孫中山暢談革命，也為未來的革命行動作具體計畫。因資料缺乏，這段歷史的細節已無從稽考，但根據僅有的材料顯示，宋耀如、孫中山和陸皓東三人於1895年2月21日，在宋家進行了立誓反清、創立合眾政府的簡單儀式。因為宋耀如是牧師，故他採用了手按聖經的方式立誓，[85]這種方式就成

---

80 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁229。
81 孫中山，「致李曉生函」(1912.4.17)，《孫中山全集》，第二卷，頁342。
82 上海圖書館編，《中國近代期刊編目彙錄》(上海：上海人民出版社，1980)，頁325-326。
83 孫中山，「致李曉生函」(1912.4.17)，《孫中山全集》，第二卷，頁342。
84 同上。
85 于醒民、唐繼無、高瑞泉，《宋氏家族第一人》，頁292。

了後來興中會的宣誓儀式。除了三人立誓致力革命外，宋耀如亦希望能在上海組成一個支持革命的本地團體，所以在華美書館邀請了他的連襟牛尚周及幾個不知名的基督徒籌組少年中國黨（Young China Party）；同樣地，他們也是以手按聖經的方式立誓。[86]三年後，孫中山在其英文原著《倫敦被難記》（*Kidnapped in London*）的通行中譯本中有「興中會之總部，設於上海」一語，[87]其實這裏的「興中會」是誤譯的：原文是 Young China Party，應譯作少年中國黨。[88]馮自由等人針對此譯句指出，「甲午赴檀島創立興中會之前並無以革命之義立黨情事」。[89]但孫中山以上所講的應該是指他們此次在上海的革命結盟，他們的結盟像不久前在廣州廣雅書局抗風軒的集會一樣，雖然提出過組織的名稱，實際上卻未有具體的組織，所以孫中山「興中會之總部，設於上海」一語並非子虛烏有。此外，宋耀如因為本身是洪幫成員，所以也介紹了幾個洪幫首領給孫中山認識，商談長江起事的可能性。[90]

自此，印行聖經和教會書刊的華美書館就成了聯絡同志的據點；在基督教出版社名義之掩護下，此書館開始印刷興中會的革命書刊和文件。因為其他印書館都不便也不敢印刷這些造反文字，傾心於救國事業的宋耀如也就不惜冒殺頭、株連親屬的危險

---

86 同上書，頁 294-295。
87 孫中山，「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁 52。
88 同上書，頁 50 之注 1。
89 馮自由，「孫總理修正倫敦被難記第一章恭注」，《革命逸史》，第三集，頁123-129。
90 于醒民等人，《宋氏家族第一人》，頁 292-293。

負責此事。[91]華美書館從這時起便「出版聖經、傳單和小冊子，宣揚世間太平和革命」，[92]而宋耀如也成了「一手拿着新約全書，一手拿着孫逸仙的革命小冊子」[93]的企業家、牧師兼革命黨人。他雖然沒有上前線親臨戰陣，也沒有公開鼓吹革命，連革命黨人對他的認識也很少，但他是個祕密革命黨人，一直是孫中山革命活動的參謀者和掩護人。最重要的是，他曾為興中會的革命提供經費；[94]民國建立前孫中山曾提到自己「所出」的及「一人之籌獲而來」之款，[95]相信當中必定包括宋耀如的捐款。以後孫中山幾次經過上海都住在宋耀如的家，和他祕密討論起義的策略，那時他「在大街出售聖經，回到家中與孫文討論推翻朝廷的計畫」。[96]

1905年，宋耀如聯同李登輝、顏惠慶(顏永京牧師之子)、王正延等留美歸國的基督徒愛國分子成立環球中國學生會，除提供學生服務外，還與孫中山等革命黨人聯絡，宣傳推翻帝制、改建民國的革命意識。[97]宋耀如雖已轉向搞企業和革命，沒有再專職傳教，但他仍是上海基督教教會的領袖，時刻不忘要「福音化」中國。他的華美書館仍不斷大量印行聖經和福音書刊，他還

91 埃米莉•哈恩著，李豫生等譯，《宋氏家族》，頁 27。
92 同上。
93 海倫•福斯特•斯諾，《中國新女性》，頁 122。
94 于醒民等人，《宋氏家族第一人》，頁 299；他的妻子倪桂珍也慷慨捐助革命事業，見埃米莉•哈恩著，李豫生等譯，《宋氏家族》，頁 25。
95 孫中山，「致吳稚暉函」(1909.10)，《孫中山全集》，第一卷，頁 420。
96 埃米莉•哈恩著，李豫生等譯，《宋氏家族》，頁 27。
97 朱仲華、陳于德，「復旦校長李登輝事蹟述要」，《文史資料選輯》，第九十七輯（北京：中國文史出版社，1986），頁 131。

籌設上海基督教青年會；[98]1903年初更和中西書院的教員謝洪賚、商務印書館的經理夏粹芳等人發起中國基督徒會。宋耀如可說是二十世紀初中國教會自立運動的積極推動者。[99]

宋耀如於1918年逝世，宋家訃告中有說：「我們的父親住在上海，是南部衞理會教會的牧師，但他進入工業界。他當時還幫助孫逸仙博士從事革命，為此日夜操勞。」[100]這是集牧師、工業家、革命者於一身的宋耀如之寫照。

孫中山結識了宋耀如等上海基督徒愛國主義者後，他的革命不但得到肯定和支持，而且興中會在上海也有了一個基地。對宋耀如來說，他一方面並未放棄藉傳福音以救國的志向，另一方面卻在孫中山、陸皓東等基督徒身上找到了和傳道救國並不衝突的另一個救國方案。他和其他基督徒革命志士的想法一樣，革命也是實現自由、平等、博愛等基督教價值的一種適合當時中國時勢的手段。

孫中山上書失敗，「所有希望完全成泡影，所以到了這個時候，孫先生的志向益發堅決」，[101]第一步就是要正式籌組起義力量。他決心到檀香山這一個中國統治勢力莫及的地方去活動，於是再找鄭觀應幫忙，到海關去為他申請一張出國護照。他們的計畫是陸皓東留在上海，等候南方志士的消息；宋耀如負責在上海籌款，以及監視長江流域及內陸局勢的變化，作在海外活

98　宋耀如籌設上海基督教青年會之事見阮仁濟等主編，《上海宗教史》(上海：上海人民出版社，1992)，頁945。
99　麥梅生，「基督教在廣東」，《廣東文物》，下冊，頁735下。
100　海倫•福斯特•斯諾，《中國新女性》，頁120。
101　陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁29。

動的孫中山的耳目，隨時向他報告有關情報。[102] 安排好一切後，孫中山便隻身由上海乘船赴檀香山，揭開中國革命史重要的一頁。

檀香山興中會的創立

在幾個地方鼓吹了革命，並在廣州和上海結集了一些同志後，孫中山就先後在檀香山和香港正式創立起義的組織——興中會。興中會是中國第一個帶有近代民主政治性質的革命團體，雖然不是以基督教名義發起，成員也不都是基督徒，但在某些方面卻顯然具有基督教色彩，其領導者及活躍分子絕大多數是基督徒。

1. 革命的鼓吹

1894年10月，孫中山赴檀香山，時年二十八歲，距離上次離檀已有九年。孫中山這次赴檀的計畫是嘗試性質的，[103]「擬向舊日親友集資回國，實行反清復漢之舉」。[104]

孫中山選擇在檀香山發起革命運動的第一個原因當然是檀香山遠離中國，在檀組織革命機關比在香港和澳門安全。第二個原因是檀香山是他熟悉的地方，他少年時有好幾年在這裏度過，認識很多華僑，其中不少是同鄉，甚至後來檀島興中會的成員「絕大部分出生於孫中山的故鄉」。[105]檀香山還有不少教友和與

---

102 Sterling Seagrave, *The Soong Dynasty*, p. 76.
103 簡又文，「國民革命文獻叢錄」，《廣東文物》，中冊，頁437。
104 馮自由，《華僑革命開國史》，頁25。
105 韋慕廷著，楊慎之譯，《孫中山——壯志未酬的愛國者》，頁14。

他一同成長的同學，例如後來參加興中會的鄭照、鄭金、鍾工宇、葉桂芳等都是他在意奧蘭尼學校的基督徒同學。

此外，孫中山觀察到當時檀香山的華僑政治意識較濃，美洲大陸華僑以三藩市最多，但他認為那裏的中國人一點政治思想都沒有。檀香山本是由夏威夷土王統治的獨立國，當時美國正欲將之併入美國版圖，卻遭夏威夷人反抗。此事令當地的華僑深有領悟：一個小國的人民尚且懂得反抗異國的侵略，中國人「堂堂華國……被輕於異族」，豈不更應從異族的滿洲人手中將國權奪回來，「自己去管理」？[106]同時，自十八世紀以來，移居檀香山的華人愈來愈多，他們漸漸建立了自己的事業，這使當地白人感到威脅；[107]到孫中山這次抵檀時，華僑則多受歧視和限制。華僑雖身在外國，卻仍關心祖國，「政府在中日戰爭中接連失敗，使愛國華僑甚為悲憤，對清政府的失望愈深」；[108]孫中山上書李鴻章失敗而對清廷失望的情緒，和華僑的這種情緒是一致的。

於是孫中山就在華僑中展開革命宣傳，準備正式組織革命機關，但反應不理想，以致有些失望；究其原因，他認為是因「風氣未開，人心錮塞」所致。[109]華僑雖然對滿清政府感到失望和不滿，但因家鄉中仍有親人和家業而對革命多有顧慮——「造反」的消息一旦泄露，就會株連家鄉親人，甚至被抄家。後來乙

106 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 25 。

107 華僑與檀香山白人之間關係的張力見陳達芳著，彭家禮譯，《中國移民——專門涉及勞工狀況》(摘譯)，收於陳翰笙主編，《華工出國史料彙編 • 第四輯：關於華工出國的中外綜合性著作》，頁 58 。

108 章開沅、林增平主編，《辛亥革命史》，上冊（北京：人民出版社，1980），頁 87 。

109 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁 229 。

未之役失敗，檀香山興中會的基督徒會員李昌、鄭金等就被清政府駐檀香山領事向兩廣總督告發，原籍家產遭抄封，[110]這説明了當時華僑的顧慮並不是多餘的。

經過幾個月的宣傳招攬，結果有二三十人響應，其中有孫中山的兄長孫眉。以往孫中山曾因相信基督教而與孫眉發生很大的衝突，如今弟弟搞的是造反——向皇帝造反，比之前向祖先和傳統造反的後果將會更嚴重。可是，這時的孫眉不但不因孫中山已領洗成為基督徒而與他決絕，反而成為他最大力的支持者，甚至願傾家相助。響應者中還有不少是基督徒，這和香港、廣州、上海的情況一樣。

2. 最早期參加興中會的基督徒

據當時的響應者鄭照憶述，孫中山這次在檀香山發動革命事業，最大的助力是其兄長孫眉，其次是基督徒教友，[111]其中不乏「辦理耶穌教事業，素孚眾望」的，[112]例如葉桂芳便是當時著名的華僑兼華人教會領袖，經常不遺餘力地推動華人社會及教會事業。[113]

這些基督徒都是愛國主義者，他們雖身處異地卻心縈祖國，況且發動革命的孫中山是他們同教的教友，所以容易彼此認

110 事見黃福鑾，《華僑與中國革命》，頁59；馮自由，《革命逸史》，第四頁，頁29。

111 蘇德用，「國父革命運動在檀島」，文收蔣永敬編，《華僑開國革命史料》(台北：正中書局，民66)，頁69。

112「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至三輯合訂本，頁9。

113 Carol C. Fan,"Chinese Protestant Christians in Hawaii: A Case Study on Culture Integration," 載《基督教與中國本色化》，頁582。

同。更重要的是，海外華人基督徒在地域上遠離滿清皇朝，雖心繫祖國卻實際上不受滿清皇朝統治。在思想上，基督徒華僑對這皇朝也有疏離感，基督教信仰使他們儒家傳統的忠君觀念較其他華人薄弱，較能分辨愛國和忠君是兩回事。基督教信仰又使他們認識一個更高的理想，並將這個理想和中國的現實作比較。史扶鄰指出，華僑乃處於中國傳統政治舞台以外，而其中的基督徒則是基督教理想主義者（Christian idealists）。[114]這些理想主義者對祖國的實況容易產生批判意識，亦較易感到不滿。在檀香山早期興中會的會員中，這些基督徒對孫中山之革命多表現得較其他成員積極。

據孫中山《建國方略》一書所記，他在早期籌組革命時，經費「僅得鄧蔭南與胞兄德彰（即孫眉）二人願傾家相助」。[115]孫中山最初發動革命時，因以往於信仰問題上和孫眉衝突，故兄長雖富有，卻沒有向兄長求助。幸得孫中山的一位基督徒舊友宋居仁鑒於革命經費的需要，於是瞞着孫中山，祕密往見孫眉，說明原委；哪知孫眉知悉後，「甚喜，厥後出資甚多」。[116]可知孫中山革命事業之得以進行及兄弟之得以和好合作，實應歸功於宋居仁。孫中山是在1884年被孫眉召往檀香山時在宋居仁開設的仁記西餐店認識宋居仁的，二人因知對方是基督徒，便由談論信仰而扯到革命，從而知道彼此都有革命之志。[117]這次孫中山籌組革命，宋居仁自然成為他羅致的對象。孫中山親到仁記西餐

---

114 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 44.
115《孫中山全集》，第六卷，頁230。
116「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯，頁335。
117 見本書第四章「基督徒革命力量的凝聚」。

店，對他說明革命計畫，宋居仁遂毅然結束西餐店的生意，加入興中會。[118]

除孫眉外，另一位不惜傾家協助孫中山革命事業的是鄧蔭南。鄧蔭南也是基督徒，原名松盛，廣東開平人，在家中排行第三，故又稱為「三伯」。年青時往檀香山謀生，後經營農場及糖業，在檀香山接觸基督教，不久即決意歸信，並在當地領洗。[119]他早年已加入三合會，素抱反清之志；[120]雖身處異地，卻不斷留意祖國的局勢。甲午之戰的爆發使他焦慮不安，剛好孫中山到檀香山發動革命，他對之極表認同，認為這是驅除滿人、解救國家危難的機會；二人志同道合，於是結為生死之交，共同籌組興中會。在興中會的會員中，他所交的會費最多，除交納基本入會費五元外，還參與股份三百元。參與股份的會員區區數人，其中以鄧蔭南的銀碼最大。[121]興中會成立後，因見經費募捐不理想，鄧蔭南便變賣自己的農場，捐出大半款項作為興中會的經費，如此興中會回國起事的經費才有着落。不但如此，為增強興中會的力量，他努力邀請親友入會，是當時招攬最多新人入會的會員。[122]興中會成立後即決定在廣州起義，鄧蔭南又成為檀香山少數回國、親身參與起義的志士之一，後來也領導了歷次的重要革命。他槍法如神，並懂得製造炸彈。他於 1923 年（民

---

118 宋居仁口述，吳耕雲筆錄，《革命文獻》，第六十四輯，頁 335。

119 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民 16.6），該文頁 20。

120 胡漢民，「鄧上將蔭南先生墓表」，卞孝宣、唐文權編，《辛亥人物碑集傳》(北京：團結出版社，1991)，頁 46；清史編委會編，《清代人物傳稿》，下編，第三卷，頁 127。

121 馮自由，《華僑革命開國史》，頁 21。

122 同上書，頁 32。

國十二年)逝世，遺體葬於廣州興中會墳場。孫中山鑒於他對革命的貢獻，追封他為「陸軍上將」。[123]

何寬是另一位在最早期積極響應孫中山革命的基督徒。何寬也是香山人，為檀香山華僑，當時已歸籍美國。[124]他早年信奉基督教，最初在檀香山查理・卑涉（Charlie R. Bishop）創辦的銀行擔任低級職務，後因他是基督徒而屢獲升遷，平步青雲，不久便升為出納員（teller）。[125]何寬雖有一份待遇不錯又穩定的職業，但他同時亦有志於新學；於孫中山赴檀成立興中會的前一年（1893 年），他已與鄭金、程雨亭等人成立中西擴論會，切磋新知識新學術。鄭金也是基督徒，二人和大部分會員後來都加入了興中會，何寬同時又兼任當地《隆記報》(即《檀山新報》) 的記者。《隆記報》乃由孫中山之親戚程蔚南創辦，後來改組為革命報紙，程蔚南也成為興中會會員。[126]

何寬因任職的銀行與孫眉常有業務往來而結識了孫眉，孫中山亦因此與他相熟。當孫中山來檀成立興中會時，第一次會議便是在何寬家中舉行。[127]根據興中會僅存最早之文件「興中會會員及收入會銀時日與進支數」的記載，何寬是最早繳費入會的

123《孫中山全集》，第七卷（北京：中華書局，1985），頁 152。

124 L. Eve Armentrout Ma, *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution*, p. 43.

125 馮自由說他是該銀行的「華經理」，見《革命逸史》，第三集，頁 8；L. Eve Armentrout Ma 據此譯為 manager，同上書，頁 43。Schiffrin 則說是 teller，見Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 41；而當年的同志鄭照亦說他是出納員，見蘇德用，「國父革命運動在檀島」，蔣永敬編，《華僑開國革命史料》，頁 69。

126 蘇德用，同上書，頁 71。

127 同上書，頁 69。

人之一。[128]梁啟超於1899年12月31日抵檀，接觸過興中會的會員後，說其中數人對革命「熱心可佩」，其中一人便是何寬。[129]

當時擔任檀香山上下議院通事的李昌，也是積極的基督徒革命分子。李昌是客家人，教籍屬香港巴色會（今香港崇真會），其父李正高少年時與洪秀全是朋友。太平天國建都金陵後，李正高及其父李德社均任職於太平天國，[130]後因不得志而返鄉，但被清官吏知悉緝捕，於是舉家避居香港，後加入巴色會。李正高成為巴色會傳教士黎力基（Rudolph Lechler，1847年到香港傳教）的助手，1879年被按立為香港巴色會第一任客家籍牧師，先後在香港、寶安等地的巴色會傳道，於1885年逝世。[131]十九世紀末有不少巴色會的客家籍信徒移居檀香山，[132]李昌亦得教會的幫助而移居該地。興中會創立時，他藉議院通事之職，給興中會在檀香山一地帶來了不少方便，特別是後來當清使館知悉興中會的活動，欲以外交手段影響檀香山政府向興中會施禁時，李昌就在政府中為興中會多方掩護。[133]李昌得悉孫中山設立革命組織，便積極予以幫忙。據和他一同加入興中會的宋

128 同上書，頁68。此表記載最早繳費之人為何寬、李昌二人，繳費日期為1894年11月24日，與跟着繳費的會員相隔了四天（11月28日），一般亦以何寬入會的日期為檀香山興中會成立之可能日期，見馮自由，《華僑革命開國史》，頁29-30。

129 蘇德用，「國父革命運動在檀島」，蔣永敬編，《華僑開國革命史料》，頁73。

130「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁156。

131 張道寧，「救恩堂簡史」，《基督教香港崇真會救恩堂開基一百二十五建堂一百一十新堂四十五週年紀念特刊》(香港：香港崇真會出版社，1978)，頁49。

132 Carol C. Fan, "Chinese Protestant Christians in Hawaii: A Case Study on Culture Integration," 載《基督教與中國本色化》，頁578-579。

133「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯，頁336。

居仁憶述，「興中會之成立，以李昌為最得力」。[134]



香港筲箕灣崇真堂今貌



筲箕灣巴色道今貌，沿路直上是崇真會，舊時稱巴色會

134「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁156。

孫中山在檀香山的同學鍾工宇也是最早期的基督徒響應者之一。他和孫中山是知交，曾經和孫中山一樣的因信教而被家長責罰，後又資助孫中山回國讀書。到孫中山返檀發動革命時，鍾工宇已是華人社區和教會圈子中舉足輕重的人物；[135] 他欣然響應孫中山的徵召，參與籌組革命反清。孫中山在檀同學中參加這次運動的還有鄭照、葉桂芳等，他們都是積極參與其中的基督徒，對孫中山的支持很大。

在早期參與這運動的人中，除了以上各人外，其他人的基督徒身分已多不可考，不過據當時的人憶述，基督徒的參與佔大比數。[136]

3. 興中會之成立及其基督教色彩

在親友的響應下，孫中山組成了中國的第一個革命團體興中會。興中會在 1894 年 11 月正式在何寬家中成立。[137] 參加這次興中會成立會議的有二十餘人，其中有任職小商人、工人、公務員的，基督徒身分可考的有孫中山、何寬、李昌、鄭金、鄧蔭南、鄭照、鍾工宇、宋居仁、葉桂芳等，還有天主教徒黃亮。

會議中，孫中山任主席，提議採用「興中會」一名，訂定興中會章程，以「振興中華，挽救危局」及「驅除韃虜，恢復中華」為宗旨。又即席選出永和泰商號司理劉祥為檀香山興中會之

---

135 L. Eve Armentrout Ma, *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution*, pp. 41, 43.

136 蘇德用，「國父革命運動在檀島」，蔣永敬編，《華僑開國革命史料》，頁69。另參「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至三輯合訂本，頁 9。

137 鍾工宇回憶説，「在何寬私邸參加第一次會議」，見鍾工宇，「我的老友孫逸仙先生」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁 34。

主席，何寬為副主席，其他人分任司庫、文案、值理等，[138] 孫中山則任總理。[139] 他們在會議中決定襲取廣州為革命的根據地。[140]

何寬家中狹窄，會議完畢即移師到相距數十步之基督徒李昌的家中舉行入會儀式，首先「國父令眾填寫入會誓詞」，誓詞是：「聯盟人某省某縣人某某，驅除韃虜，恢復中華，創立合眾政府，倘有貳心，神明鑒察。」[141] 最後一句中的「神明」二字是指基督教所信奉的「上帝」。繼而「由李昌宣讀，國父領導」，[142] 即由李昌朗讀誓詞，由孫中山帶頭，各以左手按在聖經上，右手舉起向上帝宣誓。[143] 這個「造反」會社的入會儀式並沒有採取傳統反清祕密會社所用的迷信方式，而代之以基督教儀式。鄧慕韓在追述興中會之入會儀式時指出，興中會「雖為祕密團體」，但「不若洪門之繁碎，所有入會儀式，極為文明」。[144]



李昌之家，興中會會員之宣誓地點

138 詳細名單見馮自由，《華僑革命開國史》，頁 26。
139《孫中山全集》，第一卷，頁 21。
140 蘇德用，「國父革命運動在檀島」，蔣永敬編，《華僑開國革命史料》，頁68。
141 同上。另見「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至三輯合訂本，頁281。
142 蘇德用，「國父革命運動在檀島」；另見馮自由，《華僑革命開國史》，頁26。
143「孫公中山在檀事略」，同上。
144 鄧慕韓，「乙未廣州革命始末記」，《革命文獻》，第六十七輯（台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，民63），頁 26。

中國傳統的祕密會社（或稱會黨）一般都帶有濃厚的宗教性質，一方面固然是為了籠絡人心，使參加者易受操縱，[145]另一方面是因為祕密會社的成員絕大部分來自社會中迷信的基層。在中國社會中，佛教、道教和其他迷信深入民間，祕密會社之發起人亦多有宗教背景，如著名的白蓮教、天地會的發起人，他們或依託佛道，或本身就是佛道中人。[146]

這些祕密會社的入會儀式各有特色，但都具有鮮明的迷信色彩。茲舉自清初興起到孫中山革命時期，在海外華僑中發展迅速的洪門為例。洪門入會手續繁多，入會時的立誓是其中一個極重要的步驟，例如著名的第三十六誓就這樣說：

> 入洪門之後，洪家兄弟今當天盟誓，神佛共知，天地鑒察，五祖開基起義，有此三十六誓為法律，須當順聽遵從；如不法之人，假心表訴，他日做出不仁不義之義者，死在萬刀分屍，永不得超生八輪。[147]

入會者還要在神壇前焚香，斬雞頭滴血，刺自己的血，混和共飲。

雖然興中會和洪門的入會儀式同樣都有立誓，但比較兩者的誓詞，可見興中會把「天地鑒察」改為「神明鑒察」，又以「倘有貳心」代替洪門的「不法」、「不仁不義」等字眼，更沒有「死在萬刀分屍，永不得超生八輪」的咒詛，比洪門的文明得多。這種入會儀式顯然包含了基督教固有的神道和人道精神。

---

145 戴魏光，《洪門史》（石家莊：河北人民出版社，1990），頁4。
146 平山周，《中國祕密社會史》（石家莊：河北人民出版社，1990），各處。
147 戴魏光，《洪門史》，頁6。

檀香山興中會的發起人多是基督徒，他們自然拒絕集體舉行與基督教信仰相悖、跟教會抵觸和具迷信色彩的入會儀式。個別基督徒原本同時是洪門中人的，在加入洪門時其本人如何面對迷信儀式則是另一個問題。不過據現存的資料去看，基督徒同時是洪門中人的，一是入洪門在先，後來才成為基督徒的，這不構成基督徒要面對迷信入會儀式的問題；另一是基督徒加入洪門，但其入會儀式總是特別簡單的，必儘量刪除迷信的做法。[148]

在現存的文獻中，我們看不到當時的入會者對興中會手按聖經向上帝立誓的方法有任何異議，卻看見非基督徒的參與者對基督教的上帝也心悅誠服。以後不少的革命團體，或為方便基督徒參加，或主持人是基督徒，都不用迷信的宣誓儀式而改用基督教儀式。據革命參與者馮自由說，由興中會開始的各個革命團體，宣誓儀式都是「從基督教受洗之禮脫胎而來」。[149] 孫中山之孫女孫穗芳也說：「祖父建立起革命組織，也是受到基督教會組織方式的啟發。」[150]

興中會「驅除韃虜，恢復中華」的宗旨，與洪門會黨的「反清復明」類似，都是要推翻滿清政權，恢復漢人封建統治；換句話說，都是要「造反」。[151] 但是從「驅除韃虜」、「創立合眾

148 基督徒陳少白為革命需要先後加入三合會（即洪門）及哥老會，入會儀式獲簡化，剔除迷信活動，而加盟哥老會時亦只是哥老會的人單方面進行迷信活動，與陳少白無關，見陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 60-61。這事在本書中也有論述。

149 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁 12。

150 孫穗芳，《我的祖父孫中山》，上集，頁 111。

151 孫中山發動革命時，洪門致公堂的華僑雖然已對「反清復明」的宗旨意識淡薄，但洪門致公堂的本旨原是如此，見孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 4。

政府」的說法就知道，興中會的目標不是「復明」，即不是要恢復漢人皇朝式封建的統治，而是要建立西方民主共和式的「合眾政府」，[152]這是美國政府的模式。美國原名為the United States of America（美利堅聯邦），當時流行的中文譯法為「美利堅合眾國」。[153]「合眾國」一詞於1846年由美國綱紀慎會來華傳教士裨治文及其翻譯員所創，用以指美國，此譯法為後人廣用。[154]後來跟隨孫中山搞革命的吳玉章在論到興中會的「合眾國」時也說，「這個名詞很可能是從『美利堅合眾國』脫胎而來的」，[155]所以興中會的合眾國是指具美國政府模式的國家。史扶鄰亦指出，「合眾國」當時的用法不但是指「聯邦」（United States），更是指「共和國」（Republic），是美國共和式的政府。[156]

可見美國共和式的合眾國，是當時興中會會員所追求並欲實現於祖國的理想政治形式。[157]他們身處異鄉，普遍對祖國統治者懷有不滿的情緒，而美國共和式政府的好處又盡在眼前，因此興中會要「驅除韃虜」及「創立合眾政府」的目的當然易被認同。從創會的目標來看，興中會比其他反清的祕密會社進步，因

152「檀香山興中會盟書」，《孫中山全集》，第一卷，頁20。

153 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 43.

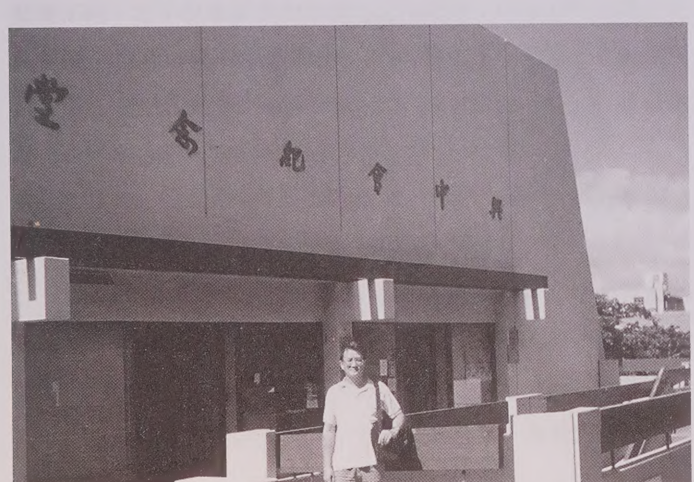
154 "United States"最早之中文翻譯是「合省國」，裨治文於1838年編纂的中文美國史便稱為《美理哥合省國志略》，見Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese*, p. 70.

155 吳玉章，《辛亥革命》，頁14。

156 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 43.

157 美籍華裔學者薛君度認為「驅除韃虜，恢復中華，創立合眾政府」的誓詞是後來才有的，而不是當時入會的誓詞，當時大部分入會者並未知孫中山創立興中會有反清建立合眾國的意圖。可是薛君度這個說法未有充分證據支持，反而有一些文獻指出，早在興中會創立之前，鄧蔭南、李昌、宋居仁等基督徒已有推翻清廷的革命觀念。見薛君度著，楊慎之譯，《黃興與中國革命》(香港：三聯書店，1980），頁24-25。

為前者不再是要以新的皇朝代替舊的皇朝，像歷史上的改朝換代那樣，而是要創建中國以往未曾有過的一種新的政治形式；後來興中會與洪門合作時，也將洪門的宗旨轉化為共和革命。[158]這種轉化更在一些同是洪門中人的基督徒如鄧蔭南、鄭士良等人身上可見，他們早年加入洪門時是深具反清復明意識的，信教及參加了孫中山和陸皓東發起的共和革命後，其「反清」意識雖仍保存，目標卻已由「復明」轉化為「創立合眾政府」了。後來孫中山、陳少白等基督徒革命者更為招攬這些會黨而率先加入會黨，結果會黨也被他們影響和領導，並進行與復明無關的創立合眾國的革命。由此可見基督徒革命者對會黨「反清復明」的種族主義的影響和改造。

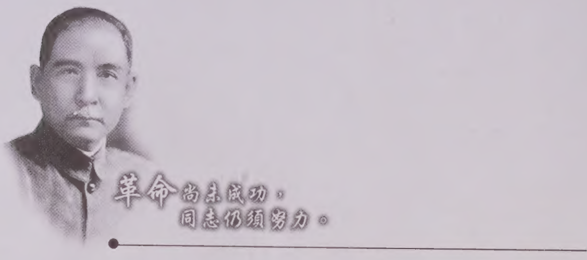


梁壽華牧師攝於檀香山興中會紀念堂

158 王守中，「論甲午戰爭到義和團運動期間中國的三種愛國自救運動」，《義和團與近代中國社會》（成都：四川省社會科學院出版社，1989），頁440。

檀香山興中會這個具有基督教色彩的中國第一個民主共和革命團體，代表了中國政治傳統以外的另一種理想傾向。興中會的成員無論是基督徒抑或非基督徒，也都接受了西方基督教的理想，這理想表現於他們的入會儀式和建立美式共和政府的目標。在當時基督徒革命者的理解中，美式共和政府的理想是以基督教為基礎的；[159]而基督教式的入會儀式更涉及宣誓者的個人信仰和道德根據。興中會欲標榜這種基督教理想，去推翻那聲稱以傳統儒家為立國之本的統治。

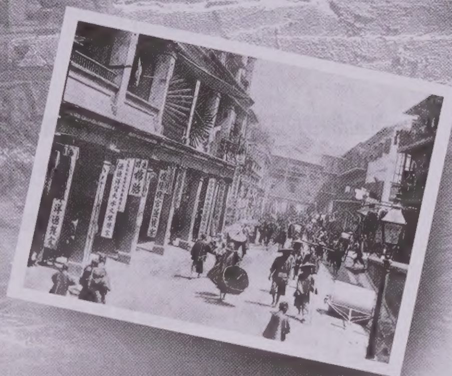
興中會第一次入會的只有二十餘人，不久其他華僑相繼被鼓勵入會，前後有百餘人之多。它能在華僑如此冷淡的反應中得以成立，基督徒的支持和參與實在是一個重要因素。



「除了博愛以外，還有比它更重要的嗎？」

——孫中山

159 興中會的基督徒認為，基督教是西方文明包括政治的基礎，孫中山在倫敦脫難兩年後指出這個理念，他說興中會的人在歐美體會到「上帝的祝福存在於公正的法律之中」。見孫中山，「第一次廣州革命的起源」，《孫中山集外集》，頁 4。



第六章

興中會第一次起義

檀香山興中會的設立和以往在香港、廣州等地革命志士的結集不同，它不但是凝聚和招攬同志的團體，也是發動起義的行動組織。檀香山興中會成形後，革命同志即着手籌備起義及回國部署，甚至在該會的成立會議上已初步決議以廣州為起事地點——興中會第一次起義的地點。

起義的準備

檀香山興中會正式成立後，孫中山和一些志士隨即策畫起義行動，並且以香港作為起事活動的基地。他們先後回國，其中鄧蔭南和宋居仁這兩位基督徒在多次的革命行動中，都遠較其他興中會會員積極；他們上前線，甘冒生命危險，為救國事業付上極大的代價。

當各方面都準備就緒時，卻發現經費遠遠不及起義所需，孫中山因想到美洲的華僑遠比檀香山的多，經濟條件也較好，於是便計畫到美洲一行，尋求更多的支持。正欲動身之際，忽然接

到上海方面宋耀如牧師的信，催促他把握時機，歸國起事。

原來興中會在檀香山成立時，日軍已乘勢佔領東北大連旅順等地。在中日交戰和交涉中，清廷顯得懦弱無能，清軍又散漫無紀，貪生怕死，結果不堪一擊，此次危機使「清廷之腐敗盡露，人心憤激」。[1]此時在上海印刷聖經和搞工業的宋耀如並未忘記革命的使命；他在國內觀察到清廷辱國之窘境和人心之不滿，便寫信給遠在檀香山的孫中山，告訴他國家裏的種種情況，並説是起義的好機會，促孫中山回國。[2]孫中山收信後，也認為機不可失，「美洲之行因而中止，遂與鄧蔭南及三五同志返國，以策進行」。[3]這「三五同志」包括宋居仁、何早、陳南、夏百子、李杞、侯艾泉等人。其實他們是在不同時間先後回國的，並不是和孫中山同行。[4]據宋居仁回憶，孫中山在1895年2月「先回唐（山）」，而宋居仁等數人則在之後的兩三個月間回國，以後其他會員亦陸續回國，共約百人。[5]

孫中山回國時路經日本橫濱，曾接觸日本華僑，鼓動他們成立興中會及返國參與起事，[6]然後離日赴上海。在上海，就先接觸宋耀如牧師，與他商量起事地點和有關事宜：大家仍認為應

1 孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁4。
2 蔣洪斌，《宋慶齡的足跡》，頁10。
3 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁230。
4 馮自由，《華僑革命開國史》，頁27。
5 「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯，頁336。
6 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁15。

先襲取廣州為根據地。[7]宋耀如繼續保持其祕密黨人的身分，沒有隨孫中山南下，而是留在上海籌措起義經費和監視長江的形勢。[8]事實上，這次廣州起義的經費部分是由他供給的。[9]當時陸皓東仍在上海電報局任職，孫中山和宋耀如會面時他理應也在場，其後他決定離職南下，親身參與廣州起事。[10]在上海和宋耀如短暫商議後，孫中山便逕赴香港，陸皓東可能和他同行。

孫中山由上海抵香港，決定以香港為結集人員和策動起義的後方，於是又在這地成立興中會。選擇香港做起義基地，當然是因為孫中山曾在香港生活了好幾年，對其政治社會環境比較熟悉，又在這幾年中結交了一些志同道合的朋友，而這些朋友亦多曾與他討論革命，有的甚至表示願意投身革命。此外，作為「商賈薈萃之區」的香港在地理上距離發動革命的目標地廣州很近，又是不屬清政府領土的英國殖民地，這些都是在香港搞革命的有利條件。當時的香港「不但有金銀氣……且有革命氣」。[11]

葡國殖民地澳門也和廣州距離很近，孫中山本人亦曾在那裏行醫，那裏又是他來往香港和家鄉香山的必經之地，何以他卻

7 劉聯珂，《中國幫會三百年革命史》（石家莊：河北人民出版社，1990），頁103。此書寫於二十世紀四十年代，一般史書多缺去孫中山與宋耀如這次接觸的記載。當時從檀香山乘船返香港必經日本橫濱和上海，同時孫中山在上海已建立了基地；而孫中山這次回國是因接到宋耀如的信而到上海與宋耀如會面，一來了解詳情，二來尋求宋的支持。

8 Sterling Seagrave, *The Soong Dynasty*, p. 76.

9 Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 178.

10 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁9。「孫總理自檀香山歸抵香港，即召集舊友陸皓東……」這個講法是錯誤的，因為當時孫中山乃由日本逕赴上海，在上海與陸皓東會面。陸皓東在1894年與孫中山分別後，孫中山便赴檀香山，陸皓東則留在上海於電報局任職。參章開沅、林增平主編，《辛亥革命史》，上冊，頁87。

11 馬小進，「香江之革命樓臺」，《辛命文獻》，第六十四輯，頁64。

認為澳門不適合做起義基地？因為以往孫中山在澳門接觸的多是傳統式的地方紳商，他們雖也支持孫中山，卻只限於行醫方面，絕不涉及革命。孫中山在澳門行醫時，「欲物色熱心同志如鄭士良、陳少白其人者，渺不可得」。[12]乙未之役失敗後，孫中山逃亡，澳門之中文報紙《鏡海叢報》評述他「精西醫」，卻參與造反，「深嘆其才之不用」而為之可惜，[13]足見澳門華人對他的印象和態度。孫中山在澳門接觸的都是一些保守的紳商，不久這些紳商都被康有為等保皇勢力成功招攬，孫中山就更難影響他們支持革命了。在香港就不同了，他以往在同學和朋友中鼓吹革命起碼也獲得一些積極的回應；這次他選擇在香港發動革命，就先召集舊日的同志，作為起義活動的基幹分子和支持力量。

孫中山第一個要找的是陳少白，當時陳少白已返廣東，後來二人在廣州才得以會面。聯袂回香港後，二人租用了香港中環士丹頓街（Stanton Street）十三號為革命基地，籌組革命組織。陳少白繼續奔走各處，一方面尋找舊日同志，另一方面物色新的同志；鄭士良便是在澳門接獲陳少白通知而趕回香港與孫中山會合的。[14]當時陸皓東已從上海返香港；區鳳墀正在廣州，亦加入這新組織，並願擔任會計長之職。[15]另外，孫中山邀請了昔日香港西醫書院老師兼道濟會堂會友何啟爵士的幫忙，處理新組織的法律及外交事宜。何啟雖只答允在外圍幫忙而不參加組織，卻介

12 馮自由，《華僑革命開國史》，頁 114。

13 陳樹榮，「孫中山與澳門」，《辛亥革命在各地》，頁 486。

14 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 29。

15 陳仁鵬譯，「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民 64.3），頁 6。

紹了他的親戚黃詠商給孫中山認識。黃詠商的父親黃勝曾與容閎和黃寬一起赴美留學。[16]黃勝是道濟會堂之信徒領袖，早期曾幫助發展道濟會堂，[17]亦與王韜合辦過《循環日報》。黃詠商本人也是道濟會堂的會友。

其他參與此組織的基督徒，有輔仁文社的楊衢雲、謝纘泰和周昭岳。輔仁文社這三位社員之所以加入這個新組織，是因為孫中山認為該社社員的抱負與新組織相同，於是主動與謝纘泰接觸，邀請他們加盟；謝纘泰本人答允加盟後，也提議楊衢雲等人加入。[18]其他參加這新組織的非基督徒包括楊鶴齡和尤列，他倆以往在香港因與孫中山、陳少白談論革命而有「四大寇」之稱，如今即響應這兩位好友兼同志的號召。其他參加者還有余育之和徐善亭等。余育之是商人，加入後即義助餉款萬餘元；[19]徐善亭業牙醫，是基督徒。[20]於1893年常在廣州廣雅書局抗風軒、聖教書樓等地點祕密商談革命的程奎光和程璧光，以及他們的族人程耀臣，亦被邀請參加。[21]三合會中人如朱貴全、丘四等也在邀請之列。

1895年2月21日，各路新舊同志聚集在香港士丹頓街之會

16 黃勝留美事蹟見勒法格著，高岩譯，《中國幼童留美史》，頁17。

17 張祝齡，「香港道濟會堂自立之原因及辦法」，《中華基督教會年鑑 • 1914》(上海：商務印書館，民3)，頁29。

18 馮自由，《華僑革命開國史》，頁3-4；陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁29。

19 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁20。

20 徐善亭之基督徒身分見L. Eve Armentrout, "The Canton Rising of 1902-1903: Reformers, Revolutionaries, and the Second Taiping," *Modern Asian Studies*, 10.1 (1976):92. 他死後葬在香港跑馬地基督教墳場。

21 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁21。



徐善亭墓，位於香港跑馬地基督教墓場，今稱香港墳場

址，成立香港的革命組織。[22]成立會議議決新組織名稱仍叫興中會，起義地點仍維持在廣州，並計畫在農曆九月九日重陽節發難。香港興中會的入會儀式仍照檀香山的一樣，乃舉手向天宣誓；誓詞仍是「驅除韃虜，恢復中華，創立合眾政府，倘有貳心，神明鑒察」。[23]「神明鑒察」的「神明」仍指基督教的上帝。事實上，在這次香港興中會的參與者中，基督徒身分可考的為數

22 香港興中會成立日期據「順德尤列先生八秩開一榮壽徵文啟」，轉見《孫中山全集》，第一卷，頁21之附注；另見尤烈，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁437。

23 馮自由，《華僑革命開國史》，頁4。

甚多，[24]比在檀香山的要多。不過據現有的記錄，香港興中會的宣誓儀式並沒有手按聖經這動作，可能是漏記了，亦可能真的沒有這樣做。然而，要知道，檀香山興中會的宣誓儀式是在李昌家中舉行的，李昌是基督徒，又是牧師的兒子，在他家中找一本聖經用作宣誓是件容易的事。但香港興中會的宣誓儀式是在租用的樓宇中舉行，一時沒有聖經可用也是可能的。總之，香港興中會的宣誓儀式仍是採用基督教的。會議中推舉了黃詠商為臨時會長（當時稱伯理璽天德）。雖然他在數月後辭去此職，[25]但「他很熱心，（香港興中會）在策畫與金錢方面得他不少的幫助」。[26]為了此次起義的經費，他不惜賣去香港一間洋樓，所得款項悉數充作軍費。[27]



黃詠商像

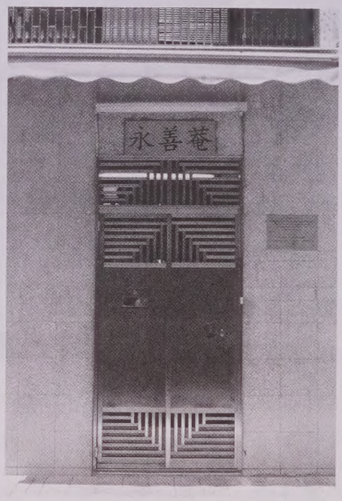
24 Edward J. M. Rhoads以孫中山、楊衢雲、謝纘泰、鄭士良、陳少白、陸皓東、黃詠商等人為例，指出香港興中會的成員都是基督徒，見Edward J. M. Rhoads, *China's Republican Revolution: The Case of Kwangtung, 1895-1913* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), p. 39；可是Rhoads忽略了尤列、楊鶴齡等好幾個成員不是基督徒。

25 馬小進，「香江之革命樓臺」，《革命文獻》，第六十四輯，頁66；尤烈，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁107下。

26 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊・辛亥革命》，第一冊，頁29。

27 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁10。

這個組織雖也名為興中會，但為了避過香港政府偵探特務的耳目，於是在公開的招牌上寫着「乾亨行」，裝做賣買之商行，藉以掩飾。此名稱由黃詠商建議，乃出自《易經 • 文言》：「乾元，奉行天命，其道乃亨。」[28]黃詠商好研究《易經》，故取此名。史扶鄰認為有基督教背景的黃詠商竟取用易理，實在有違基督教信仰。[29]史扶鄰有這樣的批評，是因他不明白中國的文化哲學思想，以為「易」有迷信成分。對於一個喜好國學的中國基督徒來說，「天命」在基督教信仰中就是上帝的旨意，和基督教的上帝是沒有衝突的；他們自覺參與革命符合上帝的旨意，這是很多基督徒革命者的信念，此信念亦見於孫中山、宋居仁、史堅如以至後來湖北的基督徒革命志士劉敬安的言論中。黃詠商不過是用中國易理的語言來表達而已，故此「乾亨行」之名並沒有違反基督教信仰。此名稱既由基督徒提出，又沒有被其他基督徒同志反對，顯然在當時基督徒革命志士的觀念中，並沒有違背基督教信仰。



今日的永善庵就是昔日位於香港中環士丹頓街十三號「乾亨行」的所在地，如今香港政府古物古蹟委員會在其外牆上釘有中環史蹟徑的紀念牌匾，注明：「孫中山先生乃中華民國之開創者及首任總統，曾於 1895 年與興中會會員在本址樓宇內舉行多次會議」

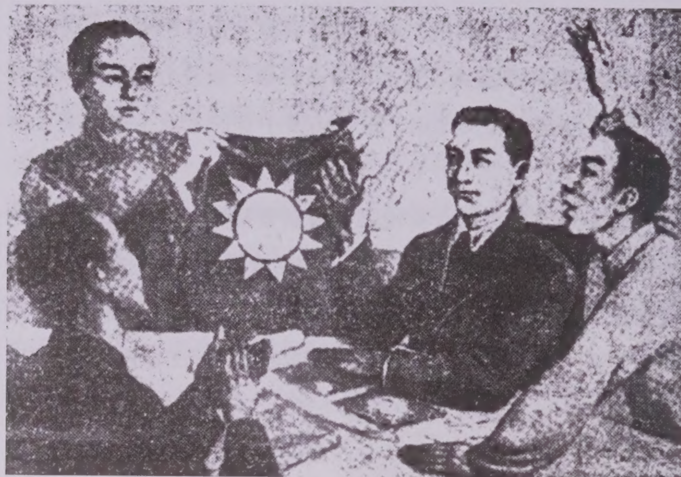
28 同上。

29 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, pp. 48-49.

從1895年4月開始，宋居仁等百餘名檀香山會員先後到香港入會。[30]其中鄧蔭南在檀香山賣了私產，挾款赴港資助革命經費。[31]香港興中會又增加了檀香山興中會的成員，實力大大增強。

在基層軍力方面，香港興中會計畫徵集港粵兩地的會黨、綠林、鄉團、防營等人力。廣州一帶的會黨及綠林的徵集乃由禮賢會會友兼三合會頭目鄭士良負責，而九龍新安的會黨徵集人則是楊衢雲。楊衢雲和鄭士良同是基督徒，都有三合會背景。[32]這些會黨和綠林就成為「起事的基本隊伍」。[33]這是基督徒與會黨合作進行革命的開始，這種合作是由會黨分子的基督徒所促成的。另一方面，當時廣州大量遣散軍隊，招致軍人不滿，興中會「於是急起而運動之，冀收為己用；各軍士皆欣然從命，願效死力」。[34]為了起事後通告各國並獲得認可，興中會邀請了香港《德臣西報》(*China Mail*)記者黎德(Thomas Reid)和《士蔑西報》(*Hong Kong Telegraph*)記者鄧勤(Chesney Duncan)等西人共同起草對外的英文宣言，又邀請何啟和謝纘泰修訂。但何啟並無名列興中會，只擔當顧問角色。從當時何啟所撰寫的文章來看，他只是一個改良主義者，何以這次孫中山搞革命，他卻暗中給予實際的支時？原因是中國甲午戰爭失敗已經引起他對清廷

30「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯，頁336。
31 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁66。
32 黨史會，「鄭士良傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁309。
33 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁29。
34 孫中山，「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁52。



陸皓東展示他親手設計的青天白日旗，此旗後來成為國民黨黨旗；
再加上紅色，即成為青天白日滿地紅的中華民國國旗

之憤恨，而清廷對憂國之士包括他本人的變法建議又不理睬，[35]故他對清廷失望更深。但他在香港是著名律師兼議員，故寧願不名列會籍，而暗中予以孫中山襄助。

在3月16日的一次會議中，陸皓東提議以他所設計的青天白日旗為軍旗，以取代滿清的黃龍旗，結果獲得通過。[36]但此旗幟因廣州起事失敗而沒有被採用，直至1900年鄭士良領導庚子惠州三洲田之役時才第一次在中國的大地上飄揚起來。後同盟會將它改為「青天白日滿地紅」，建國後更正式成為中華民國的國旗。[37]

35 見G. H. Choa, *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai*, p. 131；清廷對建議變法人士的拒絕，見孫中山，「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁52。
36 據謝纘泰之筆記，見馮自由，《革命逸史》，第一集，頁27-28。
37 此旗之歷史見馮自由，同上書，頁26-30。

8月29日，離起事計畫日期的重陽節漸近，興中會召開攻取廣州的戰略會議；為避開港府的耳目，就假西營盤杏花樓舉行。會議除議定戰略外，還制定了臨時政府的政策。何啟亦有出席此次會議，更被推舉為會議主席，帶領策畫。[38]何啟雖不是興中會正式的會員，其實卻已參與了興中會革命的工作。

這次起義的領導人員包括孫中山、楊衢雲、鄭士良、陸皓東、鄧蔭南、陳少白、黃詠商、謝纘泰等，他們分別負責香港及廣州兩地的事務。[39]這些領導人員全是基督徒。這個領導班子其



當日香港西營盤杏花樓之所在地

38 同上書，頁13-14。

39 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁9。馮自由說孫中山駐廣州專任運務，鄭士良、陸皓東、鄧蔭南、陳少白等佐之。楊衢雲則駐港專任後方接應及財政事務，黃詠商、謝纘泰等佐之。從鄒魯的名單中，可見鄧蔭南和陳少白乃留在香港。見鄒魯，《中國國民黨史稿》，頁656。但據陳少白憶述，他自己是有到廣州準備起事的，見陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁31。而孫中山則稱鄧蔭南和陳少白在香港「贊襄幹部事務」，見「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁230。可能是原本在香港後方基地的同志後來也有入廣州準備發難。

實也分為兩派：一派以孫中山為首，另一派以前輔仁文社社長楊衢雲為首；前者的支持者有陸皓東、鄭士良、陳少白，後者則有謝纘泰、黃詠商。黃詠商任會長不久便辭職，兩派因着繼任人應屬孫中山還是楊衢雲而起爭議，幾乎釀成衝突，後經孫中山制止且讓位給楊衢雲，事件才得以平息。[40]不過無論如何，這些領導班子的基督徒身分，說明了這次在香港發動的廣州起義乃全由基督徒領導。

廣州起義的部署

廣州是密謀起事的地點，興中會諸事安排妥後，孫中山就率領鄭士良、陸皓東等人赴廣州作部署。首先他們租用了雙門底王家祠中之雲崗別墅為興中會分會的祕密會所，作為行動部署基地。

興中會在廣州和香港的革命機關同樣不能公開其真正名稱和性質，它們分別採用了「農學會」和「乾亨行」的名義來掩飾。農學會是由區鳳墀建議開設的。區鳳墀當時住在廣州女婿尹文楷的家中，孫中山在廣州部署起事時和他同住，朝夕商議有關行動計畫。[41]區鳳墀本是舊式讀書人，雖已棄儒而從基督教，但知社會上士紳力量之重要，又知興中會若過分倚重會黨等下層人

40 事件見陳少白，同上書，頁30-31。陳少白在此指出，會議本來一致選出孫中山任總統，後楊衢雲要求孫中山讓位給他；但當時興中會另一會員尤烈(屬楊派，雖是四大寇之一，卻不擁護孫中山）則說，「黃（詠商）君辭會長職，眾舉公（指楊衢雲）當之……眾以公才堪任之，非公莫屬，公亦不敢違眾而勉為其難也。」見尤烈，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁437下。此事件在歷史上仍是懸案。

41 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁19。

物，必因缺乏社會上層力量的支持而招致失敗，於是建議孫中山在廣州多接納「有志士紳」。孫中山遂採納他的意見，籌設一個表面上是發展和促進農業的機構，稱為農學會；事實上，這機構乃致力拉攏社會上層士紳，試圖使之成為革命力量。據可靠資料記載，農學會的宣言「擬創立農學會書」雖是以「香山孫文」之名義發表，其實是由區鳳墀執筆代撰的。[42]宣言首先指出「忠君愛國」、「君民一體」之好處，跟着提出整頓中國農務的必要性，然後說明農學會之宗旨及運作計畫。[43]全文隻字不提革命反滿，反而標榜忠君愛國，顯然是要迎合傳統士紳的口味，在此可見區鳳墀的苦心。結果農學會吸引了廣東官紳潘寶琳、劉學詢等數十人署名贊助，他們沒有想到這其實是革朝廷之命的造反機關。[44]在宣言中，農學會公布的通訊處有兩處，一是府學宮步蟾書屋，另一是雙門底長老會聖教書樓。[45]王家祠內之雲崗別墅則作為興中會的祕密會所，不讓外人涉足。

區鳳墀和孫中山藉農學會「企圖引誘（ensnare）」[46]這些社會傳統士紳的計畫並不成功，士紳們若要救國，也只是願意抱着「忠君愛國」的宗旨去改良中國；所謂革命在他們來說，都是有違倫常的事。孫中山後來回憶此事說：「士林中人昔以革命為大逆無道。」[47]所以農學會並沒有成功「引誘」他們成為革命黨黨

42 同上。
43「擬創立農學會書」，全文見《孫中山全集》，第一卷，頁 24-26。
44 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁 10。
45「擬創立農學會書」，《孫中山全集》，第一卷，頁 25-26。
46 Harold Schiffrin 的用語，見 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 72.
47 孫中山，「中國革命史」，《孫中山全集》，第七卷，頁 64。

員，唯一例外的就是進士出身的廣州士紳劉學詢，只有他同意孫中山的漢族革命。但他的出發點不過是欲藉革命推翻滿清皇帝，然後由自己做皇帝，所以他給孫中山的條件是，孫中山要在功成之後擁立他做漢人政權的皇帝，[48]這和興中會這些基督徒的革命理想大相逕庭。因此，這次拉攏傳統士紳階級的嘗試完全失敗。其實，孫中山由檀香山回國策畫時，也欲邀請他所認識、身為士大夫的鄭觀應加盟，故特派陳少白往上海接觸他，[49]但未見回應。傳統士紳和知識分子對孫中山的革命號召反應冷淡，以致此次興中會革命的「大部分密謀者及領導人都是基督徒」，[50]縱然這革命救國大業對非基督徒是開放的。

雖然招攬士紳失敗，但參加廣州興中會的人還是較香港的踴躍；其中有軍官、會黨黨員、工人、新式學校的教員、教會工作人員等。教會工作人員中有聖教書樓的負責人左斗山和書樓福音堂的牧師王質甫，二人均是孫中山在廣州行醫、結集革命同志時認識的；他們着意發揚基督教傳教士所輸入的新學，欲以此啟蒙國人改革國家的思想。此次興中會成立，他們自然響應號召參與其事，還將以往曾用作談論新學和革命的聖教書樓，以及書樓內的福音堂作為革命機關。

部署廣州起義的機關有數處：以雙門底王家祠內的雲崗別墅為興中會會址；以鹹蝦欄張公館為同志招待所，炸彈隊即在此

---

48 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 112-113。

49 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 29。

50 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 89.

製造炸藥；[51] 而聖教書樓內的福音堂則用來貯藏軍械及祕密文件。在計畫中，這些軍械會在香港收購，然後裝入大桶，偽作膠泥，以瞞過關口，收貨人為聖教書樓的王質甫。聖教書樓就是軍械的收貨處，貨到後由宋居仁接收和處理，藏在禮拜堂內。[52]這幾個基督徒就把福音堂用作接收和藏匿軍械，以及保管祕密文件的機關。當時的衙門官員都不敢隨便干預基督教的禮拜堂，以免引起傳教士的抗議而演變成外交風波，最終遭受處分甚至烏紗不保。所以興中會將軍械和涉及整個行動以至志士安危的重要文件藏在聖教書樓，要算是最為穩妥的了。

計畫中分四路進攻，每路由司令領導，另外設置指揮部。第一路的司令是陸皓東，負責攻打總督府。第二路的司令是程奎光，負責襲擊將軍衙門。此兩路的指揮是孫中山，指揮部設在十八甫綱紀慎教堂。[53]孫中山和這個教堂同屬一個宗派，它是三藩市華僑基督徒「華國綱紀慎自理傳道會」基於愛國情懷而建的。另一個指揮部設在雙門底的聖教書樓，尤列在那裏負責指揮謝纘泰和黃詠商所領導的另外兩路人馬。[54]按孫中山於翌年的記述，當時的志士「分成幾隊，以便各自執行指定的任務」。[55]這兩個指揮部的地點都屬教會物業；以教會物業作指揮部，相信是想借教會的名義來掩護指揮行動，加上平時出入教會的多為基督徒，故消息訊號之來回傳遞不易被人察覺。

51 馮自由，《中國革命運動二十六年組織史》，轉見《革命文獻》，第六十四輯，頁 90。
52「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁 158。
53 譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊，頁 55、57。
54 同上。
55 孫中山，「第一次廣州革命的起源」，《孫中山集外集》，頁 6。

香港及廣州的機關都準備就緒了，各路的人力也部署好了，就等待重陽節來臨發難。何以選擇在重陽節發難？因為那天是掃墓之期，預料屆時會有大量的人回廣州省城，即使有幾千名來自香港的革命黨黨員趁機混進城中，亦不易被人發覺。[56]一場被當日社會視為大逆不道、其他讀書人不屑為的革命一觸即發。領導這場革命的基督徒，也都抱着救國的意向，憧憬着基督教的公正和人道出現於中國——這是「把基督教付諸實踐」(宋慶齡語)[57]的時刻，也是對中國舊政治社會進行大批判的時刻。有乖倫常大逆不道對基督徒革命者來說，早已不是道德問題。既然認為上帝才是最終的效忠對象，他們大可無情地、毫無禁忌地推翻任何君王。

第一次革命的失敗

興中會為這次起義作了大量準備工作，可惜未屆期就功虧一簣 ——重陽節的起義計畫泄露了。密謀計畫之所以泄露，究其原因，主要是內部保密不足。

原來負責起草起義檄文的會員朱淇之行動被其兄獲知，其兄愛弟情切，又恐怕被他牽連，竟在發難前一日用弟朱淇之名義向緝捕委員李家焯自首。李家焯獲知消息便立刻展開偵查，結果得知真有此事，並知罪首是孫文。他將整件事稟告總督譚鍾麟。總督雖知有人造反，又知罪首是誰，但仍下令在未有憑證之前不

56 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 30。

57 宋慶齡形容孫中山革命性質的用語，轉引自埃德加 • 斯諾著，宋久等譯，《復始之旅》，頁 109。

能貿然拘捕孫中山。他知道孫中山是教會中人，如有差池，恐怕會被孫中山和教會的人反噬，[58]畢竟清官吏「吃外國教會的苦頭太多了」。[59]當時傳教士以本國領事館勢力為後盾，動輒干預有關自己教會華人信徒的詞訟官司，其中也有他們理由的，特別是針對那些法治觀念薄弱、貪贓枉法的衙門官吏，他們因受賄及輕率判案而造成的冤案比比皆是。[60]傳教士自然不肯讓他們的教友在這方面吃虧，結果造成西人常干預地方司法的現象，地方官吏多不敢隨便拘捕基督徒。[61]因此，孫中山只是被衙役監視而沒有遭拘捕。而譚鍾麟則繼續派人到處偵查其他身分未明的人員。

孫中山被監視時，正值香港道濟會堂王煜初牧師的兒子王寵光結婚，王牧師在廣州河南家中擺設婚宴。[62]孫中山在香港求學時常在道濟會堂出入和聚會，與王煜初牧師相熟，這次也被邀請赴宴。孫中山當時和區鳳墀住在尹文楷的家，故此和區鳳墀一起赴宴。他倆因正在策動起事活動，所以對周遭環境尤其留意，區鳳墀在途中察覺被人跟蹤監視，遂告知孫中山。孫中山大膽道破跟蹤者的目的，說別人懷疑孫文舉事，故意讓跟蹤的探勇聽

---

58 鄒魯，《中國國民黨史稿》，頁 659。

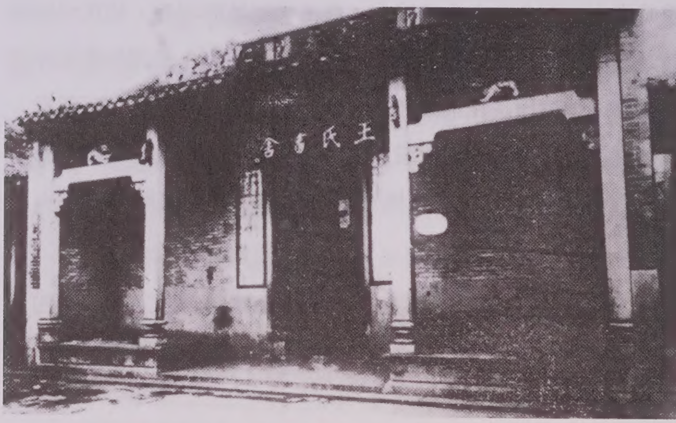
59 黃福鑾，《華僑與中國革命》，頁 118。

60 和孫中山革命差不多同期的、寫譴責小說的清末小說家吳趼人（1866-1910，廣東南海佛山人），常在小說中反映在廣東因苛吏造成的冤案。

61 呂實強，《中國官紳反教原因，1860-1870》（台北：中國學術著作獎助委員會，民 68），頁 164-167。此處指出清末咸同時期釀成教案的其中原因：衙門官吏貪贓枉法，造成冤案，為外國教士不滿，若當事人是教民，教士必不坐視，甚至把案件提升至外交層面去解決。另一位同期的小說家李寶嘉也在其《官場現形記》中，描述了教徒在官司中所佔的有利地位，見林瑞明，「《官場現形記》與晚清腐敗的官場」，文收林明德編，《晚清小說研究》（台北：聯經出版事業公司，民 77），頁 230-231。

62 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 6。

到，探勇知被認出，又未得捕人之令，便無奈離去。[63]據王煜初牧師的另一兒子王寵惠憶述，探勇在筵宴未終時返回索人，但孫中山在飲宴半途已警覺離去，[64]可能那探勇後來取得了拘捕令而回來抓他。探勇未能獲人，就四處搜索孫中山的下落。他們在河南岐興里尹文楷的住處周圍查緝，向街口的轎夫查詢孫醫生是否住在那裏。但轎夫同情孫中山，知探勇來意不善，便說那裏只有尹醫生而無孫醫生，探勇不得已，只好作罷。[65]官府衙門經偵查得知王氏書舍是祕密機關，於是派兵把那裏圍住。孫中山不敢回去，就藏身在麥欄街某處，志士之一、原任虎門營勇的劉秉祥就在那裏協助他出走。[66]



祕密機關王氏書舍

63 事件經過見鄒魯，《中國國民黨史稿》，頁660。
64 王寵惠，「追懷國父述略」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊，頁18。
65 鄒魯，《中國國民黨史稿》，頁660。
66「劉秉祥事略」，《革命文獻》，第六十四輯，頁352。

怎知那時在香港的楊衢雲發電報到廣州，告知廣州人員要遲兩天才能供應香港的軍械和人員；廣州人員未有供應就沒法發難，最後只得急急收拾，各自逃生。

農曆初八日，一批運往聖教書樓、偽裝作膠泥的槍械竟被廣東海關查獲，譚鍾麟不但知道「罪首」是基督徒，也知道有些牧師亦是「逆黨」，教堂原來也是「造反機關」。掌握了確實證據後，就派兵搜查聖教書樓，左斗山和王質甫聞訊，連忙把祕密文件及短槍武器等物投入井中。因為該批軍火的收貨人注明是王質甫，所以他得先走避禍。[67]差役闖進聖教書樓搜查，把左斗山拘捕。他們又在聖教書樓的福音堂搜獲了一些「造反」文件，[68]那是左斗山在情急之下未及銷毀的。由於基督徒左斗山屬美國長老教會的工作人員，而聖教書樓又是由美國長老會創辦的，[69]所以當他被捕後，美國長老會博濟醫院院長嘉約翰聞訊即往見美國領事喜默（Charles Seymour），[70]要求出面營救。結果喜默向衙門施壓力，左斗山得以保釋外出。[71]王質甫既已逃遁，沒法拿

67 事件經過見馮自由，《中國革命運動二十六年組織史》，文收《革命文獻》，第六十四輯，頁90。

68 北京官員張蔭恆向李提摩太透露：從雙門底的教堂搜出了屬於一個姓孫的人的文件，見 Timothy Richard, *Forty-five Years in China* (London: T. Fisher Unwin Ltd., 1916), p. 257.

69 聖教書樓的創辦背景見麥梅生，「基督教在廣東」，《廣東文物》，下冊，頁103。

70 當時美國駐廣州的領事是喜默，此乃根據故宮博物院明清檔案部等編，《清季中外使領年表》（北京：中華書局，1985），頁179。

71 宋居仁回憶說，左斗山是由美國嘉醫生保釋，見「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁158。但馮自由說是「由美領事保釋」，見《革命逸史》，第三集，頁20。晚清較嚴重而又涉及教民的官司，通常會由教民的傳教士轉告本國領事，由領事向衙門施壓解決。同治年的天津教案發生時，曾國藩就曾指出此點，見陳健夫，《近代中華基督教發展史》（台北：海天出版社，1989），頁230。故此左斗山之事應該是由嘉約翰告知美領事，再由領事施壓保釋他的。

獲，聖教書樓一案就沒查辦。不久左斗山另設性質相同的大光觀書樓，繼續推廣新學，並祕密支持革命活動。

緝捕委員李家焯四處搜捕革命黨，卒在王家祠、鹹蝦欄等興中會機關緝獲陸皓東、程耀臣、程奎光等人。[72]陸皓東原是可以及早脫身的，但他折回王家祠，要把黨員名單銷毀，結果被捕。[73]差役又在碼頭捕獲剛從香港抵步的丘四、朱貴全等四十餘人。譚鍾麟得悉其他革命黨黨員也多是教徒，於是下令道台王存善邀請美國長老會傳教士香便文一起到碼頭緝人，譚鍾麟的做法結果適得其反。香便文於1873年受美國北長老會差派來華，在廣州傳教多年，於1894至1897年任格致書院之第二任監督；除傳教外，還十分關注中國人的啟蒙教育，[74]平時常出入聖教書樓，與興中會的人相熟。他很同情這些革命者，此次被邀請往認人，身為傳教士的他當然關心教徒的安危，就預先暗中通知有關的教徒走避。興中會人員因此「脫險者頗眾」，[75]其中逃出聖教書樓的王質甫就是因為得他密通消息，不往碼頭離境，而步行至韶關，才能由那裏逃到他的故鄉江西。[76]

孫中山此時獲知機關被破獲，就再逃到王煜初牧師位於河

---

72 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁12。

73 譚鍾麟之奏摺，收於馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁27-28。

74 香便文的辦學宣言，轉引自 William Purviance Fenn, *Christian Higher Education in Changing China, 1880-1950*(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976), p. 26.

75 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁21。

76 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁20。

南的家中，當時搜捕甚緊。次日[77]聯同王煜初牧師和他的妹妹王錫歡伺機乘輪船及轎子南下，先到澳門，再到香港。途中，王錫歡在船上埋怨他搞事，他開玩笑說：「別罵我，罵我老婆好了。她想做娘娘，才要丈夫起事的。」[78]據陳少白憶述，逃亡時孫中山比他和其他人遲一天才離開廣州，當時孫中山說有事要辦，但又沒有說甚麼事。[79]從上述記載可知孫中山原來是去王煜初牧師那裏，可能是恐怕王牧師亦在緝捕之列，因而催促他一同逃走。

事泄時區鳳墀正在河南，聞訊即和女婿尹文楷僱艇渡河，投奔對岸的博濟醫院。博濟醫院是美國教會機構，衙門不敢貿然干擾，地點又剛好靠近河邊，上岸即到。尹文楷在醫院服務，院長嘉約翰也知事發，遂讓區鳳墀藏匿在醫院中，伺機離粵。當時，被黨人嫌疑出賣同志的朱淇亦避難到了醫院，於是與區鳳墀相約祕密潛赴香港；次日二人分別抵港，會合後到道濟會堂與王煜初牧師會面，王牧師亦剛抵香港。朱淇因事泄而被同志責難，區鳳墀秉持公義，向同志力證朱淇並非泄露興中會起事祕密之人。[80]

---

77 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁13，謂孫中山「於事敗後三日，尚匿跡城內，因搜索嚴密，未敢出外」。這是根據孫中山在《建國方略》一書中的憶述，見《孫中山全集》，第六卷，頁231。但按鄧慕韓根據後來孫中山的談話和當事同志憶述而又經陳少白審核的「乙未廣州革命始末記」一文指出，《建國方略》說藏匿城內三日是誤記，見《革命文獻》，第六十四輯，頁32。陳少白憶述孫中山是在初九的「第二天，星期日」乘小輪離開廣州的，見陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁31-32。

78 黎沅琼，「談談道濟會堂」(訪問錄)，文收王誌信，《道濟會堂史，1886-1926》，頁86。

79 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，頁31-32。

80 區鳳墀，「乙未年廣州革命失敗說」，原刊於民國元年之《中國日報》，收於馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁24-25。

其他志士如鄭士良、陳少白、侯艾泉、李杞、宋居仁、鄧蔭南等亦聞風逃遁，各自祕密離境避禍，一時同志四散，暫時失去聯絡。廣州革命組織完全瓦解，得脱關係或身分未暴露的志士，仍留在廣州的，亦噤若寒蟬，不能有所作為。

陸皓東、程奎光、丘四、朱貴全等人被捕後即遭衙門嚴刑審訊，各人均直認不諱。其中陸皓東的供詞慷慨激昂，直斥滿人政權的腐敗，引致西人逞強，誓要廢滅滿清，光復漢族，誅除漢奸，説：「今事雖不成，此心甚慰，但一我可殺，而繼我而起者不可盡殺。」衙役雖多方用刑，他始終不肯供出同黨身分，並説：「我肉痛心不痛，汝其奈我何？」[81]陸皓東既是基督徒，又屬香港綱紀慎會，故於審訊後獲美國領事喜默親往南海縣署説項挽救，保證陸皓東是上海電報局翻譯員，並非亂黨，同時指出他是基督徒，已受洗入教。喜默的本意是給縣署施加教會及外交壓力，希望縣署會因為怕麻煩而釋放陸皓東。但縣署拿出陸皓東的供詞，以示當事人既已招認，證據確鑿，喜默啞口無言，營救陸皓東便告失敗。[82]

領事遲來顯然是營救陸皓東失敗的原因。若領事早一些來，供詞未寫，陸皓東很可能只會暫遭拘禁；但供詞已寫，證據昭彰，領事亦欲辯無詞。可是，領事為甚麼遲來呢？為甚麼不像對待左斗山那樣，在審訊前就來營救？顯然是因為陸皓東不是廣州教會的教友，否則他的西人牧師當能及早知道消息，逕向領事要求營救。陸皓東是香港教會的會友，他的牧師喜嘉理在 1894

81 陸皓東供詞全文見鄒魯，《中國國民黨史稿》，頁 659-660。
82 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁 13。

年由美國返華，往廣東西寧發展當地教會，於陸皓東出事時已轉赴香港開設福音堂，[83]故此不在廣州，未及為陸皓東出頭。領事喜默後來出面營救，乃是因為一位與陸皓東不相熟的長老會傳教士為他請求之結果。[84]也許是因陸皓東不屬長老會的教友，長老會傳教士要確知沒有其他教會為他出頭後，才決定由他們向領事營救，這樣一來在時間上便拖延了。陸皓東若是廣州教會的會友，又或他的牧師喜嘉理是在廣州，他的命運很可能會有所不同。結果陸皓東、丘四、朱貴全三人於11月7日（農曆九月二十日）在校場被處決，就義殉國，陸皓東終年二十七歲。負責審訊的南海縣令頗欽敬陸皓東，命人給他穿上整齊長衣受刑。[85]孫中山自此痛失一位最先和他同心搞革命的好友，他後來稱陸皓東為「中國有史以來為共和革命而犧牲者之第一人」。[86]這第一個為共和革命犧牲的人，是位基督徒。



首位犧牲者陸皓東

83 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 385；劉粵聲編，《香港基督教會史》，頁263。

84 Edward J. M. Rhoads據美國的檔案資料說，廣州的美國長老會曾透過美國領事營救陸皓東，見Edward J. M. Rhoads, *China's Republican Revolution: The Case of Kwangtung, 1895-1913*, p. 41.

85 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁13。

86 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁230。

另外有些被捕的興中會人員供認為傭工，官吏因沒有具體證據而釋放他們；其餘大部分被指為「愚民被惑」的被捕者，也予釋放。程奎光因在審訊堂前大罵滿奴可殺，加上他又是軍人，故受軍法的軍棍，被意外打死。程耀臣則被監禁，不久在獄中病死。[87]因為此次密謀有相當多基督徒參與，故此事發後，「教會中人，不免有所波累」。[88]喜嘉理在回憶此事時說，當時「有些基督徒（some Christians）被斬頭」，[89]可知在是役中殉義的基督徒不只陸皓東一人。

逃脱的孫中山、王質甫、陳少白及其他身分已暴露的興中會人員被懸賞通緝。廣州事發時，在香港的楊衢雲已聞風逃避，他也在通緝名單之列。至此，中國第一次具共和性質的革命行動終告失敗，革命黨人「國內之根據、個人之事業、活動之地位與夫十餘年來所建立之革命基礎，皆完全消滅」。[90]此役發生於干支乙未之年，故又稱為「乙未之役」。

基督徒革命者失敗後的遭遇

「成者為王，敗者為寇」，自古已然，當興中會的密謀被揭露，基督徒革命者四處奔逃時，一般人都詆毀責罵他們，相識者則與之斷絕關係，視為陌路人。孫中山如此憶述逃亡的興中會志

87 各被捕人士的遭遇見馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 6、21-22；第二集，頁 27。馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁 21。

88 尹文楷，「二十五年來之香港教會」，《真光》，第二十六卷，第六卷（民 16.6），該文頁 7。

89 原文是 "Some Christians were beheaded," 見 Charles R. Hager, "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 385.

90 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁 233。

士的窘境：「當初次之失敗也（指乙未之役），舉國輿論莫不目予輩為亂臣賊子，大逆不道，咒詛謾罵之聲不絕於耳，吾人足跡所到，凡認識者，幾視為毒蛇猛獸，而莫敢與吾人交遊也。」[91]對於這些革命者，士紳階級更無一同情，一致反對。[92]當然，在廣州曾參與農學會的士紳在事泄後各為自己抹一額汗，深恨被孫中山所騙。自乙未之役失敗後，官書報紙皆稱孫中山為「孫汶」，視他與罪犯強盜無異。[93]可見志士失敗後所受的社會壓力，他們成為了被社會友儕所棄絕的小群。

不過對基督徒革命者來說，除了這些社會壓力之外，還要面對教會的排斥。雖有教會的華洋牧師、教士及信徒支持和參與這場革命運動，卻也有不少教會和傳教士不認同他們的做法。密謀泄露後，不少人知道這次的「造反」原來和基督徒有關，「罪首」孫文也是基督徒；在華的西人（包括傳教士）就和中國官員一樣，從這次動亂聯想到太平天國之亂。[94]特別是傳教士，他們把自己對太平天國基督教信仰變質之失望情緒，投射到乙未之役的基督徒革命者身上。當時有些傳教士甚至告訴廣州的英國領事壁利南（Byron Brenon），說孫中山雖稱為基督徒，但他的信仰是令人懷疑的。[95]

有些教會和傳教士自此對這次起義失敗的基督徒革命者劃

---

91 孫中山，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 9。
92「陳英士致黃克強書」，《孫中山全集》，第六卷，頁 220。
93 當時清廷習慣在罪犯的名字旁多加點劃，一些書報也常採用這種寫法來表示某些人是罪犯盜賊，見吳敬恆，「我亦一講中山先生」，轉引自羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁 77。
94 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, pp. 89-90.
95 同上書，頁 90。

清界線，不但是為了信仰是否正統的問題，更是為着保有傳教的機會和教會的安全。傳教士能夠在中國的土地上建立教會並不是一件容易的事，尤其當傳教士要求清政府保護教權時，更不能給清政府抨擊的口實，指摘教會是造反的團體。這次廣州密謀泄露後，時任戶部侍郎、在總理衙門行走的張蔭恆就對正在努力鼓動中國維新變法和消弭教案的傳教士李提摩太埋怨說，這次密謀因和教會有關而「會對傳教條款的訂定造成重大的打擊」。[96]這個例子說明了教會為甚麼會對信徒參與革命有所顧忌。廣州的英國領事壁利南當時也指出，基督徒若牽涉在叛變內，必會嚴重損害在廣東省的傳教工作。[97]教會一般信徒的想法也和傳教士一樣：教友造反不但會連累家人，也會連累教會。

孫中山和王煜初牧師由澳門逃到香港後，王牧師返道濟會堂，孫中山未幾到會堂找他，怎知未見王牧師，王牧師的妹夫黎福池——教會長老兼宣教師——就不客氣地說：「你別呆在這裏，免得連累教會。」隨即把孫中山趕走了。[98]孫中山後來還說出了更多受教會排斥的經歷：「因為我信了道之後，我做革命的事，教會怕我連累，就和我疏遠。」[99]「我從事革命之秋，教會懼其波及，宣言去予。」[100]教會因他搞革命而宣布趕他出會，至

---

96 Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, p. 257.

97 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 90.

98 事見黎沅琼，「談談道濟會堂」(訪問錄)，文收王誌信，《道濟會堂史，1886-1926》，頁 86。

99 轉見徐謙，「我對於孫中山先生的信仰為耶穌所傳之真道作證」，《真理週刊》，第三年，第二期（民 14.4.19），頁 2。

100 轉見張世杰，「請保護教會促進自立呈文」，引自陸丹林，《革命史譚》，收於《近代禪海》，第一輯，頁 570。

於向他施行這種教會紀律的是其母會香港綱紀慎會與否已無從稽考，但可見孫中山等人確曾遭受教會的排斥。

孫中山等基督徒志士一方面被社會和教會排斥，另一方面又無法在香港繼續立足，後者是個更現實的問題。香港雖然不是清廷所管之地，但他們始終不知道香港政府會如何對待他們這群政治逃犯，所以在事情未發生之前，孫中山便偕同陳少白和鄭士良乘船往日本，臨行前還在匯豐銀行提取款項。他們的憂慮後來被證實不是多餘的，因為他們逃離香港後，兩廣總督便要求港府逮捕孫中山等人遣返中國審理，但遭港府拒絕。[101] 為免兩地政府關係惡化，港府在1896年3月下令遞解孫中山出境，五年內不得回港。然而，當時孫中山已不在香港。[102]

由基督徒領導的第一次革命完全失敗，同志四散，親密戰友陸皓東殉國身亡，孫中山只剩得陳少白和鄭士良相伴逃亡，這三位基督徒是興中會的核心人物；廣州乙未起義以他們的結集為開始，[103] 亦以他們的逃亡為結束。其他志士也只得各尋安身之處。為了救國事業，他們都付出了極大的代價。

---

101 見Harold Schiffrin根據之英國殖民部檔案，Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 99.

102《法例彙編》，轉引自陸丹林，《革命史譚》，收於《近代稗海》，第一輯，頁503。

103 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁29。



辛亥革命成功後，孫中山在美國的友人欲為他設宴慶賀，他卻謙虛推辭說：「不必盛宴鋪張了，只需吃一碗麵即可。」

他強調應向上帝感恩，還以聖經的話回贈該友人：「應當一無掛慮，只要凡事藉着禱告、祈求，和感謝，將你們所要的告訴神。神所賜、出人意外的平安必在基督耶穌裏保守你們的心懷意念。」（腓立比書四 6-7）

「我革命所以能夠成功，乃完全仰賴上帝的恩助。」

——孫中山



第七章

革命力量的重組

興中會第一次起義未出師就告慘敗，革命組織因同志四散而瓦解，但志士的革命意氣並沒有消失，孫中山在翌年說：「雖然佔領廣州謀失敗了，但這不過是暫時的挫折，並沒有稍減我們的熱情。」[1]因此，同志重組革命力量是必然的事。他們開始籌備再次起義，不但重新聚集舊同志，還招募了不少新人，組織比前強大。過程中，基督徒和教會再次扮演了舉足輕重的角色。期間雖為加強力量而聯絡了長江流域及廣東會黨的首領，但發動新一次起義的策畫者和核心領導人依然是基督徒。

這次革命力量的重整大致分為兩路：一路以孫中山、陳少白、鄭士良為首，另一路以鄧蔭南和宋居仁為首。兩路都在孫中山興中會的指揮下，在同一個起義計畫中分別負責兩地的活動，彼此策應，於1900年發動了庚子惠州之役和廣州的謀炸督撫之役。

1 孫中山，「第一次廣州革命的起源」（約1896.12），《孫中山集外集》，頁6。

逃亡期間，革命領袖各自在不同地方準備東山再起。孫中山等革命志士逃到日本後立刻聯絡華僑，組織興中會。鄭士良不久返港，重新召集餘眾，聯絡會黨，設立機關。[2]陳少白在日本橫濱、東京等地聯絡華僑，並試圖在日本人中鼓吹中國革命。[3]鄧蔭南逃到香港，再轉赴檀香山做工，起義「雖失敗，然公猶不懈其志」。[4]宋居仁逃往安南，在那裏因見本土人苛待華人而民族意識更高漲，革命意志更強。[5]區鳳墀避居香港，在道濟會堂當了長老，仍不斷在教會闢室與憂國之士共談國事。[6]楊衢雲由香港逃至南洋、印度、南非、倫敦等地，一有機會就向華僑鼓吹反滿。[7]

革命力量的重組：海外華僑

孫中山、陳少白、鄭士良三人於離開香港逃亡日本時，竟又意外地招攬了一位後來積極參與革命的基督徒同志——隸屬於倫敦道濟會堂的李紀堂。[8]當時孫中山等人已上船，船未開行，仍停泊在香港港口；李紀堂正在該日本輪船公司任職巡視員，因為孫中山等人要轉艙位，他即去巡視，就認出了孫中山。由於孫中山之前在匯豐銀行提款時被暗探監視，李紀堂剛好在場，又認識那名暗探，暗探便告訴他那是孫逸仙。這回在船上重遇孫中

2 黨史會，「鄭士良傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 310。
3 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 39 及以下。
4 「鄧三伯」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 331。
5 同上書，頁 336。
6 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁 116。
7 尤烈，「楊衢雲略史」，《廣東文物》，中冊，頁 108。
8 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六輯，第六號（民 16.6），該文頁 1。

山，就上前問候，表示傾仰之意。孫中山便向他略談革命及起義失敗的經過，臨別前二人表示以後要在革命事業上合作。[9]李紀堂後來應約積極參與革命，成為後來起義活動的領導分子。

輪船到了日本橫濱，孫中山計畫在這裏聯絡華僑，找機會組織興中會。這並不是孫中山第一次到橫濱，在之前的一年，孫中山自檀香山返香港策動廣州起義時曾途經橫濱，趁輪船停泊在港口時就接觸過當地的僑領陳清、馮鏡如、譚發等人，向他們灌輸革命救國意識，並邀請他們支持廣州的起義。這次逃亡到橫濱，就立刻聯絡他們。

除了這些僑領之外，孫中山等人知道華僑中還有一些很有革命志向的基督徒，於是事先請某教友寫介紹書作引介，基督徒僑商趙明樂等人便是因為孫中山持有介紹書，而以教友情誼接受邀請參加組織興中會的。趙明樂，廣東新會人，是橫濱「廣福源商店」的東主；[10]他的族弟趙嶧琴也是基督徒，在當地從商。此次孫中山組織興中會，趙嶧琴也成為興中會的一分子。

這兩位基督徒和馮鏡如、溫遇貴等僑領十餘人在孫中山和陳少白的帶領下，很快就成立了橫濱興中會。雖然這個新成立的革命團體的早期成員甚少是基督徒，可考的只有趙氏兄弟二人，但他們都在興中會中扮演重要的角色——趙明樂為司庫，趙嶧琴為書記；會長則是馮鏡如。[11]

然而，新成立的橫濱興中會會務發展並不理想，究其原因，主要是旅日華僑風氣錮塞，視革命為叛逆，「聞革命而生

9 簡又文記，「李紀堂自述」，《廣東文物》，中冊，頁 110。
10 馮自由，《革命文獻》，第四輯，頁 45。
11 馮自由，《華僑革命開國史》，頁 39-40。

畏」，[12]連一些會員都懼怕被連累，甚至會長馮鏡如也有此顧忌而表現得不甚積極。[13]另一個原因是部分會員對孫中山的革命未有深入的認識，以致對興中會的經濟支持不足；[14]加上孫中山不久即離開橫濱赴檀香山、倫敦等地，而陳少白又「不善於交際」，[15]導致未能影響更多僑民支持。結果日本興中會名存實亡。不過，於以後的一兩年間，康有為、梁啟超維新派的勢力漸強，其他基督徒因拒絕拜孔子而與之對立，就聯合興中會的人另起爐灶，結成與維新派勢力對立的組織，由此革命力量才漸漸得以鞏固。

事緣1897年陳少白和興中會會員黎煥墀鑒於橫濱需要一間華文學校，於是就着手籌辦。這時候孫中山剛由倫敦取道加拿大回橫濱，陳少白就抽身往台灣活動。孫中山給學校取名「東西學校」，同時希望和國內的維新派合作，校董成員於是攜帶陳少白的介紹信去上海，請梁啟超推薦人員出任校長和教員。陳少白是在乙未之役前赴廣州召集同志起義時認識康有為和梁啟超的。梁啟超看了陳少白的信，便派三個維新派的教員到橫濱，[16]其中一個是徐勤（號君勉），由他擔任校長。他一上任便將孫中山起的校名「東西學校」改為「大同學校」，[17]並刻意發展維新派勢力，大量聘請維新派的人為教員，自此大同學校就成為以康有為為首

---

12 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁233。

13 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁339。

14 馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁32。

15 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁16。

16 同上。

17 同上書，頁46。

的維新派及後來保皇黨勢力的大本營，而興中會的力量更衰弱。

1898年（戊戌年），清光緒皇帝依維新派之建議，下旨變法，康梁得勢一時。由於日本華僑多怕革命造反，加上看見維新派得勢，連皇帝也予以重用，所以大都依附維新派，甚至連興中會的某些會員也去靠攏。當時橫濱有些工人和經營小本生意的商人卻對當地維新派的專橫相當不滿，於是團結起來，組成一航海工人俱樂部作自衛。不久，香港興中會會員尤烈到橫濱幫助重組俱樂部。尤烈原是洪門中人，剛在香港組織過有革命性質的三合會，名叫忠和堂，所以又將橫濱這個俱樂部起名叫「忠和堂」，[18]以示關帝的忠義精神，同時又以「反清復明」四字為口號，大有洪門三合會的樣貌。[19]這個俱樂部就因尤烈的參與而和興中會連繫了起來，給當時衰弱不振的革命力量打了一針強心劑。[20]然而，大同學校校長徐勤卻批評忠和堂崇拜關帝是怪誕迷信之學；[21]而事實上，忠和堂此舉亦令基督徒聞之卻步，拒絕加入。忠和堂受此攻擊，就邀請剛從台灣返回日本的陳少白做顧問，改革忠和堂。陳少白一改此組織的草莽色彩，將「忠和」改為「中和」。[22]陳少白是基督徒，因知基督徒不可拜偶像，於是主張闢除迷信，

18 W. P. Mogan, *Triad Society in Hong Kong* (Hong Kong: Government Press, 1960), p. 25.

19 戴魏光，《洪門史》，頁78。

20 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁57。

21 馮自由，《華僑革命開國史》，頁44。

22 這是根據馮自由的說法，然而陳少白卻說忠和堂是他創辦的，尤烈後來改「忠和」為「中和」，見陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，頁80。陳少白的憶述非常簡單，馮自由則詳述其始末，其他諸書多同馮說，即以尤烈為創辦人，如黃福鑾，《華僑與中國革命》，頁95。同時從忠和堂早期的洪門特色看來，創辦人是尤烈較可信。陳少白可能把先後次序記錯了。

拆去關帝神像，以方便基督徒加入。[23]中和堂的人言聽計從，從此「耶教徒（基督徒）加入堂籍者，不乏其人」。[24]

中和堂經此改革去除迷信後，基督徒即漸多加入。會員中增加了一群受過西學和新式教育的知識分子，中和堂的素質和形象因此得以提高，可以和那有着科舉背景的維新派大同學校抗衡。中和堂的基督徒備受重視，1900年其中的基督徒參與者翟美徒被推舉為會長。翟美徒是廣東人，在橫濱一間德國洋行任書記，業餘又擔任夜校教員，屬新式知識分子，素抱革命思想，與陳少白是舊友。[25]基督徒的加入、翟美徒之當選為會長，令中和堂發展迅速。當時中國的留日學生、日本的政治人物、外國的革命人物如菲律賓革命家彭西（Mariano Ponce）等亦樂意和他們交往聚會。[26]同時，因着陳少白和翟美徒等人的影響，中和堂的革命意識漸強，和革命黨人也關係日深，以後凡有革命志士到橫濱，中和堂就接待他們，邀請他們演講時事和革命。此時的中和堂「無異革命黨之外府也」。[27]基督徒革命志士不斷將革命意識帶給華僑，中和堂的情況就是一例。

就在這時，拜孔事件令橫濱的中國基督徒跟大同學校的維新派決裂。原來，當徐勤以大同學校為地盤去發展維新派勢力時，康有為下令在學校推廣孔教信仰，於是仿效基督教教會主日崇拜的做法，規定老師和學生每逢禮拜日必須齊集校內，向孔子

---

23 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁131。
24 同上。
25 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁38。
26 馮自由，《華僑革命開國史》，頁44-45。
27 羅剛，《中華民國國父實錄初稿》（台北：國民圖書出版社，民54），頁238。

像行三跪九叩之禮。此外，每逢孔子生卒日和春秋節令，師生也要這樣做，行禮完畢後學校才正式放假；[28]違者飭令退學，基督徒也不例外。其中有基督徒學生因拒絕跪拜孔子像而被趕出校的，趙子彬遭老師陳蔭農開除學籍就是為了這個原因。[29]此事引起了華僑基督徒的不滿和反感，甚至漸漸和維新派疏遠。雖然革命在華僑中被視為大逆不道，但大同學校的拜孔事件卻令基督徒華僑更加同情革命者，以至投身革命派的陣營。

大同學校發生拜孔事件後，興中會的基督徒趙嶧琴、趙明樂及中和堂的基督徒翟美徒、廖翼鵬，[30]遂聯合其他基督徒華僑如關貴、關國義、李卓生等，與被維新派排斥的郭外峰、鮑偉昭等人另創華僑學校，和大同學校抗衡。華僑學校以郭外峰為總董，趙嶧琴和廖翼鵬輔之。[31]此校雖非革命機關，但因為是由興中會會員、中和堂會員，以及被維新派排斥的華僑創立，故此革命意識強烈，無形中興中會的力量又增強了。

透過中和堂及華僑學校的建立，革命派得到了更多基督徒的支持和參與，在日本形成了一股革命力量，為1905年孫中山在東京組織的中國同盟會做了不少準備功夫。[32]

---

28 橫濱大同學校規定：「一、學校於來復日（即西人禮拜之日）尊祀孔子，行團拜禮，歌《尊教》、《保國》等詩，事畢放假。二、孔子生卒日及春秋佳節，行禮歌詩，事畢放假。」見三水徐勤，「日本橫濱中國大同學校記」，《知新報》，第五十二冊，文收湯志鈞，《乘桴新獲：從戊戌到辛亥》，頁600-601。

29 事見馮自由，《革命逸史》，第一集，頁77。

30 馮自由，《華僑革命開國史》，頁43，記載中和堂成員廖翼鵬於1898年參與創辦華僑學校，但馮自由之《革命逸史》，第三集，頁3及101則說廖在1903年往日本經商。可能廖於1903年在日本經商前，曾於1898或之前在日本僑居。

31 馮自由，《華僑革命開國史》，頁43。

32 尤少紈，「對時局之宣言」，《大光報》（民16.5.17），轉引自馮自由，《革命逸史》，第一集，頁57；另見馮自由，《革命逸史》，第四集，頁16。

孫中山等人除了在橫濱召集革命力量外，他本人在橫濱興中會創立未幾即隻身渡洋逕赴檀香山，欲在那裏再組織革命力量。他再聯絡檀香山興中會會員，鼓動他們支持未來的起義計畫。舊日同志於是組成以基督徒何寬為首的檀香山籌餉委員會，負責在華僑中籌措起義經費；後來在起義活動進行時，何寬常率領委員到香港參與其事。[33]曾經幫助孫中山的芙蘭諦文牧師十分支持此次在檀香山的活動，為提高志士的戰鬥力，他還建議他們接受軍訓。興中會就成立了「華僑兵操隊」，並邀請了曾於中國訓練南洋兵的丹麥籍教習柏志（Victor Bache）負責。芙蘭諦文牧師還提供其尋真書院的操場作為訓練地點。[34]

看到在檀香山取得了一些成績，孫中山就打算先後到北美和英國等地尋求更多的革命支持者，並考察英美的政治社會。臨行前，偶然在街上遇到香港西醫書院的老師康德黎及其夫人，孫中山答允到英倫時一定拜見他們。孫中山遊歷美國各地，並在舊金山逗留月餘，但華僑對孫中山的鼓動沒有甚麼反應，只有少數基督徒表示願意支持，起不了甚麼作用。但當時清廷已注意他的行蹤，欲對他加以誘捕。[35]

孫中山因見在美國的宣傳活動無甚成績而轉赴英國，後來在英國就發生了轟動國際的「倫敦被難」事件。

---

33 譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊，頁 88、96。

34 馮自由將這次訓練放在1894年檀香山成立興中會時期，見馮自由，《革命逸史》，第四集，頁40。但其他資料則多指這訓練是孫中山在乙未失敗後，由日本赴檀香山再鼓吹革命時舉行的。史扶鄰指出，此次軍事訓練是由芙蘭諦文建議的，見 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 103.

35 馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁 36。

「倫敦被難」的經過及影響

孫中山到了英國，就聯絡康德黎及另一位香港西醫書院的老師孟生醫生。1896年10月11日是禮拜日，他原本相約康德黎等人參加禮拜堂的聚會，途中卻被清使館人員捉拿，拘禁在使館中，[36]原來清使館人員欲把他暗中遣返中國。孫中山被囚禁時已知身陷險境，力謀逃脱，結果失敗，反被看守得更嚴。在恐懼絕望中惟有祈禱求神拯救，他在回憶當時的境況時說：

> 藐藐我躬，真墮落於窮谷中矣！惟有一意祈禱，聊用自慰，當時之所以未成狂疾者，賴有是也。及禮拜五（即10月16日）上午，予祈禱既竟，起立後覺方寸為之一舒，一若所禱者已上達帝聽。[37]

他在脱險後約一個月，寫信給他興中會的同志兼老師區鳳墀長老說：

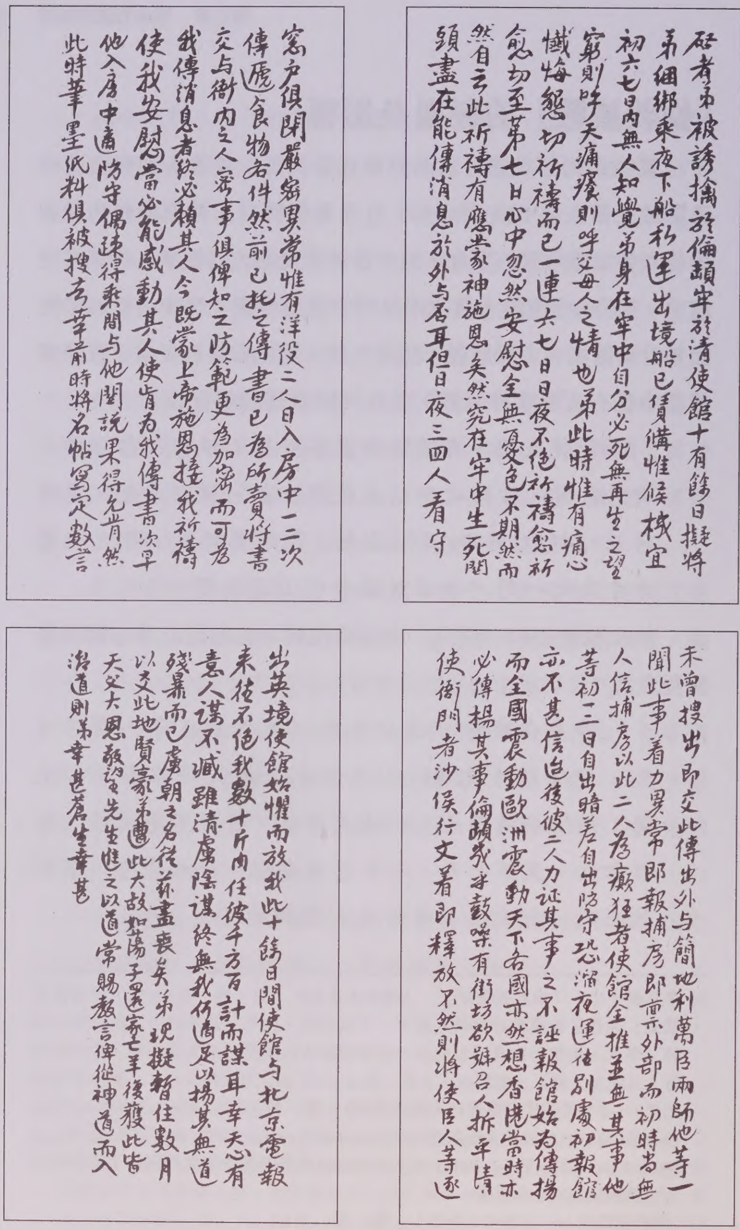
> 弟身在牢中，自分必死，無再生之望，窮則呼天，痛癢則呼父母，人之情也。弟此時惟有痛心懺悔，懇切祈禱而已。一連六七日，日夜不絕祈禱，愈祈愈切。至第七日，心中忽然安慰，全無憂色，不期然而然，自云此祈禱有應，蒙神施恩矣。[38]

---

36 事見孫中山，「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁55-56。「倫敦被難記」說他是被使館奸細誘入館中，予以囚禁，但另一說是孫中山後來對人說的，那次入使館乃他自己走進去，這兩個說法的分析見羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁81之注16；另見陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁34-35；J. Y. Wong, *The Origins of An Heroic Image, Sun Yat-sen in London, 1896-1897* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986）。J. Y. Wong在其著作中對此問題作了詳盡的分析，特別見頁114及以後。

37「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁62。

38 孫中山，「致區鳳墀函」(1896.11），《孫中山全集》，第一卷，頁45。



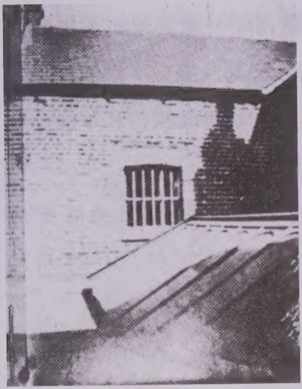
啟者弟被誘擒於倫敦牢於清使館十有餘日擬將弟捆綁乘夜下船私運出境船已賃備惟候機宜初六七日內無人知覺弟身在牢中自分必死無再生之望窮則呼天痛癢則呼父母人之情也弟此時惟有痛心懺悔懇切祈禱而已一連六七日日夜不絕祈禱愈祈愈切至第七日心中忽然安慰全無憂色不期然而然自云此祈禱有應蒙神施恩矣然究在牢中生死關頭盡在能傳消息於外與否耳但日夜三四人看守

窗戶俱閉嚴密異常惟有洋役二人日入房中一二次傳遞食物各件然前已托之傳書已為所賣將書交與衙內之人密事俱俾知之防範更為加密而可為我傳消息者終必賴其人今既蒙上帝施恩接我祈禱使我安慰當必能感動其人使肯為我傳書次早他入房中適防守偶疏得乘間與他關說果得允肯然此時筆墨紙料俱被搜去幸前時將名帖寫定數言

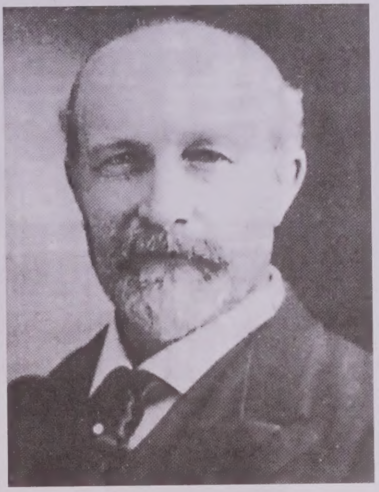
未曾搜出即交此傳出外與簡地利萬臣兩師他等一聞此事着力異常即報捕房即稟外部而初時尚無人信捕房以此二人為癲狂者使館全推並無其事他等初三日自出暗差自出防守恐溜夜運往別處初報館亦不甚信迨後彼二人力証其事之不誣報館始為傳揚而全國震動歐洲震動天下各國亦然想香港當時亦必傳揚其事倫敦几乎鼓噪有街坊欲拆平清使衙門者沙侯行文着即釋放不然則將使臣人等逐

出英境使館始懼而放我此十餘日間使館與北京電報來往不絕我數十斤肉任彼千方百計而謀耳幸天心有意人謀不臧雖清虜陰謀終無我何適足以揚其無道殘暴而已虜朝之名聲盡喪矣弟現擬暫住數月以交此地賢豪弟遭此大故如蕩子還家亡羊復獲此皆天父大恩敬望先生進之以道常賜教言俾從神道而入治道則弟幸甚蒼生幸甚

孫中山於倫敦脫險後致區鳳墀的信



孫中山被拘禁在圖中所見
清駐英使館的一室中



營救孫中山脫險的英人康德黎

祈禱後，孫中山嘗試向一名叫柯耳（George Cole）的西僕求助。孫中山向他訴諸宗教認同，以當時在君士坦丁堡遭蘇丹人屠殺的阿美尼亞（Armenian）基督徒比喻自己，說蘇丹人之嫉視並殺害基督徒，猶如中國皇帝之嫉視並欲捕殺他。柯耳聽後顯得猶疑，孫中山便一方面應允給他若干報酬，一方面提醒他要向上帝效忠：

> 試思吾人盡職於上帝為重要乎，抑盡職於僱主為重要乎？[39]

39 事見「倫敦被難記」，《孫中山全集》，第一卷，頁63。

柯耳卒答允為他傳遞求救函給康德黎，康德黎和孟生聞訊後立即奔走營救，因驚動了英政府的外交部及警方，清使館才不得已把他釋放。這次經歷似乎加強了他對基督教信仰和革命前途的信心。[40]他在「致區鳳墀函」中說：

> 弟遭此大故，如蕩子還家，亡羊復獲，此皆天父大恩。敬望先生進之以道，常賜教言，俾從神道而入治道，則弟幸甚，蒼生幸甚。[41]

基督徒革命者不但在危急關頭倚靠上帝，[42]並且相信上帝會保守革命成功。從後面所記宋居仁的事蹟中，也可看到他在困境中倚靠上帝。這次事件使孫中山在信仰上經歷了一次復興，也使他成了國際知名人物，這實在有助於他的革命事業。當時英國軍事家麼近（Rowland J. Mulkern），就是因為聽聞了孫中山這事而去結識他，後來更成了孫中山的革命同志，在1900年加入了興中會，親到廣州參與起事。[43]孫中山脱險後在倫敦用英文寫了*Kidnapped in London*（《倫敦被難記》，1897年初版）一書，引起了更廣泛的關注，此書很快便被翻譯成俄、中、日等多國的文字。其後幫助孫中山進行革命活動的日本志士平山周（Hirayama Shu），就是因為讀了此書而決意要結識孫中山的。

倫敦被難一事雖然引起了海外人士對孫中山的同情和支持，甚至增強了革命的力量，卻改變不了國內有識之士對他的鄙

---

40 C. Martin Wilbur, *Sun Yat-sen: Frustrated Patriot*, p. 16.

41 孫中山，「致區鳳墀函」，《孫中山全集》，第一卷，頁46。

42 莉奧•莎曼說：「孫中山這時體會到自己的無能，但有神的操縱和引導，他感到神是護佑他的。」見Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*, p. 50.

43 麼近的事蹟見馮自由，《革命逸史》，第三集，頁45-50；第四集，頁51-52。羅香林，《國父與歐美之友好》（台北：中央文物供應社，民40），頁141及以後。



李提摩太

視，例如嚴復在國內聽到這事件時便譏諷他是「幻氣游魂，幸逃法外，死灰不燃，蓋已無疑」。[44]鼓吹維新變法的基督教廣學會所出版的《萬國公報》也登載了他在倫敦被囚的消息，字裏行間亦見詆毀的筆調。文中稱孫中山為「逸犯」(即罪犯孫逸仙），又指孫中山「在粵中鼓煽狂言，目光如豆……遂有群不逞之徒，推波助瀾，謀為不軌」。[45]在廣學會擔任祕書的李提摩太當時正在

44 嚴復，「論中國分黨」，原載《國聞報》(1898.7.3,8.1），收於王栻主編，《嚴復集》，第二冊，頁 488。

45「拘禁逸犯」，《萬國公報》，卷九五，合訂本第二十六冊，頁 16542-16543。

倫敦，孫中山獲釋後曾到酒店拜訪他，欲拉攏他的支持，但結果二人談不攏，因為孫中山要以革命來推翻滿清政權，而李提摩太則堅持以改良來使「政府的心徹底改變」；後來在1900年，二人在日本橫濱再度會面，結果各持己見，彼此決裂。[46]史扶鄰在評論他們會面的結果時說：「他（李提摩太）不想為支持一個造反者而危及自己在中國的工作。」[47]李提摩太對去年因廣州造反和基督徒有關而被張蔭恆埋怨的事記憶猶新，[48]孫中山得不到預期的支持是自然的事。

無論外界反應是好是壞，孫中山和他的革命到底引起了國內外廣泛的注意，也吸引了一些外國人加入這革命集團，他們甚至在後來的起義活動中扮演了重要的角色。孫中山本人則體會了一次深刻的宗教經歷，當他這個經歷傳到區鳳墀等教會領袖的耳中時，他們對孫中山的基督徒品格更為欽佩，從而增強了教會對他的信任和支持。香港道濟會堂自此也成為了興中會傳遞消息的地方，可見道濟會堂與革命者之間進一步的關係。[49]後來孫中山離開倫敦，轉赴加拿大各地，以教會為駐足之處，在華僑中宣傳革命，[50]然後取道回日本，時為1897年8月。

46 Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, pp. 350-351；蘇特爾著，周雲路譯，《李提摩太傳》，頁68。

47 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 128.

48 見本書上一章。

49 相信香港道濟會堂成為興中會傳遞消息的地方，是得到王煜初牧師和其他長老同意的。見王誌信，《道濟會堂史，1886-1926》，頁36。

50 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁93-94。

革命力量的重組：日本同志的結集

1895年12月當孫中山離開日本橫濱往檀香山時，鄭士良乃奉孫中山之命返香港(因為鄭士良不在通緝名單之列，所以較為安全)。他返香港的任務是「一面收拾餘眾，一面在香港設立機關，招待各省會黨，以謀統隸於興中會旗幟之下」。[51]這樣就留下陳少白一人在日本。此時，陳少白在日本因着種種的機緣和關係，而結識了一些關心中國的所謂「大亞細亞主義者」[52]的日本人。後來這些日本人都成為以後革命的重要助力，直接參與了庚子之役的籌備工作和戰鬥。

早於1894年孫中山第一次在檀香山籌組興中會時便認識了菅原傳牧師(Rev. Sugawuare Den)，這次孫中山、鄭士良、陳少白逃亡日本時，菅原傳牧師已返國，孫中山等人便去拜訪他。他以教友情誼殷勤接待他們，並找機會支持他們的革命活動。[53]孫中山和鄭士良不久便離開日本，陳少白和菅原傳牧師繼續往來。其後菅原傳牧師介紹了一位曾經住在中國，而且對中國狀況尤其關心的退職軍官曾根俊虎給陳少白認識，二人成為好友。後來曾根俊虎又把日本「有鄰會」的會員宮崎寅藏介紹給陳少白認識。其實早在認識宮崎寅藏之前，陳少白已在另一位日本牧師的介紹下認識了他的兄長宮崎彌藏，彌藏催促他弟弟趕快結識這位

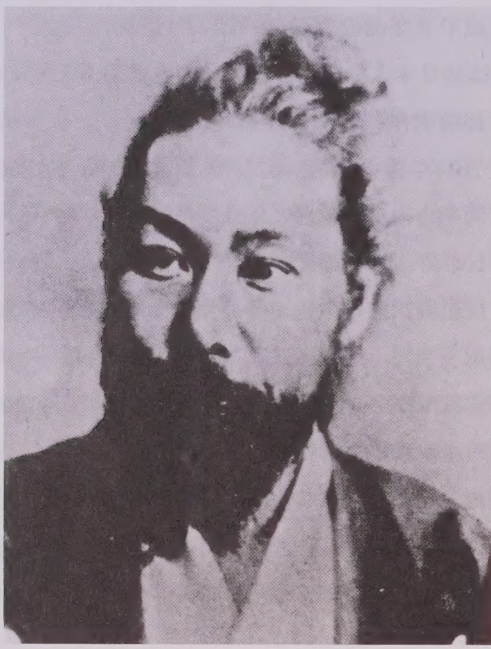
---

51 黨史會，「鄭士良傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁310；據陳少白憶述，鄭士良和孫中山差不多是同時離開日本的，見「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁39。

52 日本雖在中日戰爭中打敗中國，但亦懼怕西方列強對東亞整個黃種民族的壓力，所以企圖領導並影響中國走向改革之路，當時不少支持孫中山革命的日本志士多抱此心理，見Marius B. Jansen, *The Japanese and Sun Yat-sen*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954), p. 59.

53 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁12。

「中國革命黨重要人物」，[54]所以寅藏和陳少白二人一見如故。當時寅藏有事要到香港，陳少白知悉寅藏對中國現狀極為關心，於是給他寫了幾封介紹信，建議他攜信到廣州、澳門、香港等地去結識那裏的革命同志。[55]



孫中山的日本同志宮崎寅藏

54 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 40。

55 同上書，頁 41。

1897年7月至8月間，宮崎寅藏抵達香港，與他當時剛到香港的朋友、日本外務省職員平山周會合。平山周也是一個很關心中國革命的日本人，不久前他被日本外務省派往中國，負責調查中國的祕密會社及社會情形。他在上海讀了孫中山《倫敦被難記》一書後，很想與孫中山會面，於是南下香港找他，在船上遇見宮崎寅藏。[56]他倆先後找過好幾個人，輾轉之下，最後在香港道濟會堂找到區鳳墀。區鳳墀在廣州起義事泄後逃亡到香港，在香港政府華民政務司任總文案之職，同時被道濟會堂按立為長老。[57]宮崎寅藏和平山周在禮拜日走到道濟會堂參加崇拜聚會，散會後用筆談的方式向區鳳墀和會堂主任牧師王煜初道明來意，[58]對他們說出欲改變中國當前危局的想法。區鳳墀等人起初對這兩位不速之客有點顧忌，但當知道了他們的身分和來意後，反應便變得積極。區鳳墀不但在這兩位日本人面前痛陳中國官吏的腐敗、政治的黑暗，而且進一步邀請二人參與興中會的革命，說「日本志士若能援助，則事業（中國革命）成功可拭目以待」，又建議他們在返回日本後往見孫中山並支持他。[59]當時孫中山正在離開加拿大赴日本的途中。

56 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁95。

57 楊襄甫，《區鳳墀先生傳》，頁11。

58 據宮崎寅藏的回憶，當時他是和區鳳墀會面，他並沒有提到王煜初牧師，見宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁115-116；但根據平山周的記述，當時會面的卻包括王煜初牧師，見平山周自述，「追懷孫中山先生座談會紀要：第二次座談會記錄」，陳固亭，《日本論叢》，上冊（台北：中華叢書編審委員會，民60），頁105。從這裏看來，似乎只有平山周一人會見王煜初牧師和區鳳墀，返日本後他才向宮崎寅藏談及此事。

59 宮崎滔天，同上書，頁116。

數人談得投契，次日區鳳墀便邀請他們晚上到道濟會堂參加「同憂之士聚談」。[60]原來此刻的區鳳墀仍念念不忘以革命救國，常常祕密邀約一些在香港的志士到道濟會堂討論革命。據尹文楷憶述：「凡重要黨人道出香港者，無一不見其顏色。」[61]興中會事泄後，在香港的機關已不能再用，道濟會堂就成為興中會人傳遞消息和會面的地方，[62]而逃港及旅港的志士也多到這教會參加宗教聚會。[63]當晚道濟會堂「置酒設筵」，中日志士「圍桌就座暢飲大嚼，議論風發，談到激昂之處，聲震四鄰，豪快之情不可言狀」。宮崎寅藏回憶說：「在耶穌教堂裏的酒宴，在我還是生平第一次。」[64]區鳳墀的開放態度，對宮崎寅藏和平山周來說實在難能可貴，因為他們在找到區鳳墀之前曾接觸過陳少白介紹的、在廣州的志士何樹齡和另一位在澳門的志士張玉濤；張玉濤很可能是基督徒，因為他也參加道濟會堂的主日崇拜。宮崎寅藏曾向何、張二人詢及革命和興中會的事，但二人都因懼怕惹禍而噤口不言；[65]如今區鳳墀對革命的熱切及對他們的坦誠相待，真令他們興奮不已，也加強了他們對興中會革命的認同。

宮崎寅藏和平山周遵照區鳳墀的指示返回日本橫濱，二人先去陳少白的住所找陳少白，但陳少白不在，他倆正好碰到孫中

---

60 同上。

61 尹文楷，「二十五年來之香港教會」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁7。

62《中華民國史事紀要》（台北：中華民國史料研究中心，民63），頁784-786。

63 例如張玉濤就參加那裏的主日崇拜，見宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁115。

64 宮崎寅藏、區鳳墀等人接觸聚會之詳情，見同上書，頁115-116。

65 同上書，頁114-115。

山。原來當時孫中山已抵日本，住在橫濱陳少白的寓所中，而陳少白則往台灣（台灣在甲午之戰後已被割讓給日本，日本在那裏設置總督統治）聯絡志士，並開發革命資源。

會談中，孫中山以人道主義及共和理念鼓動他們，說作為一個人道主義擁護者，對中國人的苦難是不能坐視不理的；又說中國人有條件享受民主的共和政治。[66]孫中山的話正觸動了宮崎寅藏滿腔的理想。原來在宮崎寅藏所處的明治時期，基督教已成為知識分子中的一股社會潮流。基督教所提倡的平等、無私之愛的人道精神成為了當時知識分子現代政治理想的基礎，[67]宮崎寅藏也受過這種富人道主義性質的政治理想的薰染。宮崎寅藏早年曾做過基督徒，十六歲時由日本公理會番町教會的主任牧師小崎弘道（Hiromichi Kozaki）施洗。原來帶領他信教的是浸信會傳教士傅西亞牧師（Rev. Charles H. S. Fisher），傅牧師對他很好，他常「聽他（傅牧師）講解聖經，並從其夫人學英語」。[68]可是他不久接觸了公理會的小崎弘道牧師，發現公理會的「教會政治是共和的，信條是自由的」，結果公理會這種精神使他那「曾經一度拋棄了的自由民權思想，至此竟告死灰復燃」。[69]

原來小崎弘道牧師以前是在「日本最傑出的基督教學校」、[70]有着公理會背景的「同志社」（Doshisha）就讀，受業於其日籍

---

66 同上書，頁122-123。

67 伯納爾著，丘權政等譯，《一九〇七年以前中國的社會主義思潮》（福州：福建人民出版社，1985），頁62、64。

68 近藤秀樹編，禹昌夏譯，「宮崎滔天年譜稿」，《辛亥革命史叢刊》，第一輯（北京：中華書局，1980），頁118。

69 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁29。

70 Edwin O. Reischauer, *The United States and Japan* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950), p. 12.

創辦人兼校長新島襄牧師（Rev. Joseph H. Nessima, 1843-1890）。新島襄牧師深具改革國家的抱負，認為自由的教育和自治的教會兩者若能並駕齊驅，國家必能站得住。[71]他所創辦的同志社頗能體現獨立自由的公理宗精神，這種精神與民族主義相結合就產生了他們以基督教信仰改革祖國的理想。新島襄牧師和同志社對當時進步的青年影響很大，[72]日本不少自由主義者和社會主義者都出身於此校，其中一個就是小崎弘道牧師。在這種背景下，宮崎寅藏選擇了公理會，公理會會眾制（Congregationalism）的民主精神加強了他對自由和民權的信念，他甚至有一段時間認為，「離開公理會的教會政治，就等於放棄自由民權」。[73]他後來雖放棄了基督教，不過卻是「棄基督教而未捨博愛的大義」。[74]

孫中山和興中會其他基督徒革命者的救國事業，其實也是基督教理想和愛國主義結合的結果，意即他們也是受基督教人道精神啟發而發動革命的，這和宮崎寅藏所受影響的背景相似，故此彼此在思想上已有了共通點。當孫中山以人道主義和民主共和

71 霍約翰著，陳舉譯，《傳到萬邦》（香港：基督教輔僑出版社，1964），頁 39。

72 新島襄牧師的生平及其創辦之同志社見 Kenneth S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age, Vol. III: The 19th Century Outside Europe*, pp. 454-455. 同志社的自由氣氛及新島襄牧師對日本教育和政治的貢獻見海老沢宣道，《日本人的見證》（香港：基督教輔僑出版社，1964），頁 1-13。

73 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁 36。

74 吉野作造，「宮崎滔天著《三十三年之夢》解說」，收於宮崎滔天，同上書，頁 254。宮崎寅藏與基督教的關係亦可見於衞滕沈吉，「宮崎滔天為何獻身於中國革命」，《記念辛亥革命七十週年學術討論會論文集》（北京：中華書局，1983），頁 2367 等。

鼓動他時，宮崎寅藏一聽，正中下懷，深覺孫中山是「東洋的珍寶」，便將自己的理想完全寄託在他身上，認為孫中山可以幫他實現理想。[75]

此後，宮崎寅藏、平山周決定跟隨孫中山從事革命。後來日本進步黨領袖犬養毅，以及由犬養毅介紹給孫中山認識的進步黨黨員平岡浩太郎等人也深感孫中山是值得支持的革命家，故相繼參與中國的革命。[76]這些日本人之所以支持孫中山的革命，是因為當時中日戰爭剛結束，他們欲尋求中國人的新友誼，並欲在中國實現自由民主的理想，使中國在日本的影響下進行改革，以抵禦西方帝國主義對東亞黃種人的侵略。[77]孫中山在日本就這樣結交了一些日本志士，他們形成了一個支持中國革命的日本人集團，在以後的革命活動中擔當了重要的角色。

革命力量的重組：基督徒和會黨的合作

廣州起義的失敗、招募同志的困難，使孫中山愈來愈曉得借助會黨力量的重要性。事實上，興中會只能從會黨圈子中招募兵力。孫中山在提到興中會這次籌備起義的經驗時說：「內地之人，其聞革命排滿之言而不以為怪者，只有會黨中人耳。」[78]會黨「反清復明」的傳統宗旨和基督徒革命者「驅逐韃虜，恢復中

---

75 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁 124。
76 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 43。
77 張玉法，「外人與辛亥革命」，《中國現代史論集 • 第三輯 • 辛亥革命》，頁418-419；宮崎寅藏這方面的想法見宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁 81。
78 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁 233。

華」的目標，至少在推翻異族政權這一點上是一致的。在這個大前提下，基督徒和會黨合作起來。雖然二者的信仰不同，一個是迷信多神的，一個是敬拜獨一神的，然而他們在合作上卻未見有甚麼衝突，反而看見會黨在宗教儀式上對基督徒有所遷就，亦甘願接受基督徒的領導，把恢復漢人皇朝的目標修改成為進行民主共和的革命。有不少會黨成員都成為了基督徒，亦有基督徒因為革命的需要而加入會黨，成為會黨成員，如此便造就了會黨和基督徒攜手進行革命的有利因素。在起事活動中，有相當多的革命志士都是兼具會黨成員與基督徒身分的。

興中會這次起義所要糾集的會黨人數比上次的乙未之役還要多，所以鄭士良返回香港的其中一個任務就是聯絡各地會黨。他以會黨頭目的身分招募了不少會黨人員，後來這些會黨成員都成了他領導的惠州之役的主力。除了鄭士良之外，陳少白也在1899年返香港聯絡會黨。這次要糾集的，不但是廣東會黨的三合會，連長江會黨哥老會也在招攬之列，二者都是洪門支派。廣東方面，陳少白託檀香山興中會陳南引介，邀請了一些三合會資格最老的首領到香港會面。長江方面，則請了康有為的弟子、後轉入興中會的畢永年負責聯絡，結果帶引了長江一些哥老會的龍頭及成員到香港。

要調動會黨，就要成為他們的首領，如此他們才會聽令；故此興中會的領導人也必須先入會，成為會黨成員。鄭士良本身已是三合會會員，但陳少白沒有此背景，於是就加入會黨組織。會黨的入會儀式帶有濃厚的迷信色彩：三合會有「設立五祖神壇」、「點香燭」、「新來的人向五祖牌行禮」等儀式；哥老會則要「點着香燭，當天發誓，殺了一隻雄雞，用雞血和了血」

等。[79]但陳少白入會時是免去了這些迷信儀式的，他在回憶加入三合會時說：「我那時入會，是特別的，不能盡照普通儀式，只由那請來的首領到我家來，在場只有我及陳南與那首領，在一天晚上，很簡單的行過禮，就算入了會。」[80]加入哥老會時，哥老會本身的人照以往的規矩進行各種儀節，但陳少白毋須參與這些儀式，後來陳少白描述說：「向我行了最隆重的禮，舉手高出頭頂上尺餘，我就算加了盟。」[81]

作為一個基督徒，陳少白加入會黨而不參與迷信的入會儀節是很自然的事，否則就有違他的基督教信仰，[82]故此他「不能盡照普通儀式」，「就算加了盟」。從後面的記載也可看到，其他基督徒志士的入會（會黨）儀式，也跟陳少白的一樣。在此之前，陳少白在日本改革忠和堂時，已建議把迷信的事廢除，免得令基督徒卻步。可見這次他加入會黨而拒絕參與迷信的入會儀式是為了避免與他的信仰抵觸，這點是可以推定的。當時會黨首領遷就他，很可能是聽了他講述忠和堂的例子，以免妨礙與興中會的合作，因為興中會領導人大部分是基督徒。由此可見基督徒為了革命事業，願意和不同信仰的人合作，而在合作之餘也儘量恪守基督徒的原則，會黨方面的人也樂於遷就。

入會後，陳少白被三合會龍頭封為「白扇」，即軍師，有策畫指揮之權。這是少數具最高權力的職位之一。哥老會則推舉

79 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁60-61。
80 同上書，頁60。
81 同上書，頁61。
82 三合會及哥老會等祕密會黨入會儀式的迷信做法，是基督徒所不會做的，見金老佛，《三教九流江湖祕密規矩》（石家莊：河北人民出版社，1990），頁21-26。

他為「龍頭之龍頭」，即群龍之首。[83]陳少白此次得以「白日升天」(會黨語，意即「一步登天」)，[84]可能是因他本身已是一個在祕密會社中有名望的興中會首領，而且他又是知識分子。會黨成員主要來自中國社會的低下階層，其中識字或受過教育的少之又少，所以他們對讀書人素來敬重。興中會的領袖多具備外國知識，令會黨欽羡佩服並承認說：「我們會黨之中無人通曉外國情況。」[85]基督徒接觸外國事物較多，自然被他們重視。

此次基督徒和會黨的合作，比乙未之役時的合作更具規模和更直接。會黨除了具迷信色彩外，也有排外反洋教的傳統，不過長江流域和福建廣東各省經濟比較發達，接觸外界事物又比較多，故此南方會黨包括哥老會和三合會之成員比北方的白蓮教較容易接受新知識及西方事物。北方白蓮教系統的會黨和清廷的頑固派合作，打教滅洋，結果釀成義和團之亂；[86]而南方會黨雖時有排外反教活動，[87]但其中亦有不少成員是對基督教有好感，甚至成為基督徒的。

有些成為基督徒的會黨成員，的確是「為官府追拿的盜匪和祕密宗教的成員」，[88]他們入教是為了得到洋人的庇護以便逃

---

83 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁 60-61。

84「一步登天」是洪門術語，見朱琳，《洪門志》(石家莊：河北人民出版社，1990)，頁 117。

85 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁 168。

86 有關南方會黨比北方會黨更能接受新事物的討論，詳見王守中，「論甲午中日戰爭到義和團運動期間中國的三種愛國自救運動」，《義和團運動與近代中國社會》(成都：四川省社會科學院出版社，1989)，頁 440。

87 如哥老會的排外反教見孫悅民，《家理寶鑒》(石家莊：河北人民出版社，1990)，頁 47-48。

88 孫江，《十字架與龍》(杭州：浙江人民出版社，1990)，頁 178。

罪，但亦有不少是真誠皈依基督教的，廣學會傳教士李提摩太在談到這個現象時說：「當祕密會社成員成為基督徒後，他們一般都比那些出身於沒有宗教背景或正統社會階層的基督徒有更好的素質，他們好像是由比後者更佳的質料所造成的。」[89] 如鄭士良、鄧蔭南就是真誠皈依基督教的會黨成員。

早於洪秀全太平天國運動的時期，中國南方的會黨已開始與基督徒合作。太平天國運動雖然不能說是洪門革命，而洪秀全本人也不認同洪門的「復明」宗旨，[90]但當洪秀全早期創立拜上帝教時，不少洪門中人卻都先後參加。而太平天國由開始發動以至建都天京，都有不少哥老會和三合會的人加入。[91]太平天國滅亡後，有些加入了太平軍的會黨成員更聯同部分非會黨的太平軍，重新加入洪門各派中，這些人對基督教並不抗拒。

何以這次會黨願意接受興中會基督徒領導人的指揮？是因為他們彼此有共同的目標——推翻滿人政權，重建漢人統治；有了此大前提，合作就更容易了。各派系的會黨持着合作的態度，和興中會的陳少白、鄭士良、楊衢雲，以及日本志士宮崎寅藏、平山周等十餘人在香港開會，議決興中會、三合會、哥老會三會聯合成立一個新的組織「興漢會」，當場選出孫中山為總會長。因孫中山當時身在日本，於是由陳少白和宮崎寅藏把總會長的印章帶往日本給他。[92] 原任興中會伯理璽天德的楊衢雲就辭退此

---

89 T. Richard, "The Secret Sects of China," *China Mission Handbook*, first issue (Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896), p. 41.

90 李子峰，《海底》（石家莊：河北人民出版社，1990），頁 28。

91 劉聯珂，《中國幫會三百年革命史》，頁 92-93。

92 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁 170-171。

職，由孫中山繼任。[93]其實，在楊衢雲辭職前，興中會的領導權已掌握在孫中山的手中，因革命行動的兩個高層主將鄭士良和陳少白都是孫中山的心腹，他們只受孫中山的指揮。

興漢會雖已成立，領袖間卻因會黨有過強的派系性而貌合神離，意見常有分歧，以致在以後的起義領導上無甚表現。[94]此次革命的主要策動人仍是興中會的基督徒，而主要的起義兵力則是會黨成員，此現象尤其見於惠州一役。

在當時來說，基督徒和會黨都是中國社會的邊緣群體，都不被正統社會接受。中國早期的革命正是由這些社會邊緣群體肇始的，而二者之中，主要由基督徒作領導者，主導革命的方向，會黨成員則在基督徒的領導下進行共和革命。換句話說，會黨成員接受了基督徒革命者的改造。

革命力量的重組：廣州基督徒志士的結集

有關乙未之役失敗後革命力量的重組，除了以孫中山、鄭士良、陳少白為中心人物的一路外，另一路的召集人為檀香山興中會的基督徒志士鄧蔭南和宋居仁。1897年，即宮崎寅藏等日本同志結識孫中山，以及陳少白和孫中山在橫濱創辦「東西學校」(即後來之大同學校) 的那一年，乙未逃亡的基督徒志士鄧蔭南、宋居仁潛返廣州，重組廣州一地的興中會，準備再起事。

原來宋居仁在乙未那年逃到了安南，在那裏因見當地本土人苛待華人而感觸良多，愛國情緒激蕩胸中，遂決定伺機回國繼

93 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁8。
94 譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊，頁86-87。

續搞革命。鄧蔭南則逃到香港，不久轉往檀香山營生，兩三年間又儲蓄了一些金錢，革命的衝動就愈來愈強烈，於是計畫再返廣州起事。

乙未之役發生兩三年後，宋居仁趁廣州的風聲稍為鬆弛，就約同鄧蔭南返廣州。這次他們以廣州西關存善大街的一個附有教堂的基督教書室「志道書樓」作為基地，再度招攬同志。志道書樓是巴陵會的教會機構。鄧蔭南和宋居仁因不是廣州人，又因有造反之嫌，故不欲張揚自己是基督徒。教會既是他們最能依存的地方，他們也就把志道書樓作為暫時的基地。當時最相知又最可靠的就是主內同道，因此運動初起時，他們以基督徒為招攬對象。

他們第一個招攬為革命同志的是志道書樓禮拜堂的會友蘇焯南。蘇焯南原籍番禺，是個工人。[95]鄧蔭南因與他同是主內教友，所以早已彼此相識。鄧蔭南知道他是「熱心同魂」[96]，於是把他介紹給宋居仁認識，並接納他加入興中會。蘇焯南的兒女蘇銓藻、蘇守真是澳門時期格致書院的學生，他們也參與了此次起事。[97]黃大漢是鄧蔭南推薦入會的第二個同志，也是志道書樓禮拜堂的會友。黃大漢原名黃桐，廣東南海縣人；他的世伯林信賢是巴陵會的信徒兼「教會的革命同志」，[98]對他的影響很大，並帶領了他相信耶穌，在志道書樓禮拜堂受洗，由此他認識了教友

95 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 56。
96「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁 158。
97 崔通約，「我之革命經過」，中華民國開國五十年文獻編纂委員會編纂：《中華民國開國五十年文獻：革命之倡導與發展（上）——興中會》（台北：正中書局，民 53），頁 632。
98 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代禪海》，第一輯，頁 579。

鄧蔭南。[99]他和同教會的蘇焯南都加入了興中會。這幾個基督徒就成為志道書樓興中會的基礎分子，再經祕密招攬，不少基督徒也陸續投入革命活動中。

除鄧蔭南、蘇焯南和黃大漢外，表現較顯著和活躍的還有如下的基督徒：練達成、毛文敏（後易名文明）、黃福、黃守南、徐甘棠、史堅如、宋少東、蕭勵初、吳義如、張石臣(亦作張碩臣)、宋玉臣、李植生、崔通約、鍾榮光、胡心澄、胡心泉等等。

練達成，番禺人，原是廣州河南船戶，是防營中一個低級軍官，巴陵會教友，[100]曾於博濟醫院任職護士，有分祕密參與廣州乙未之役，他和妻子張翠真都熱心於革命。[101]練達成當船戶時，常用船接載培英書院的基督徒往來珠江兩岸，這些基督徒常向他們夫婦傳福音，不久他倆信教，一同受洗。據說，夫婦二人對信仰十分熱心。[102]毛文敏，廣東連縣三江人，是廣州西關寶華大街第一支長老會的傳道人。[103]黃福，廣州長老會三支會會友，是一名工人。[104]黃守南，在廣州城南五仙門福音堂擔任

---

99 「黃大漢自述」，《革命文獻》，第六十四輯，頁353。

100 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁66；崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁1。

101 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代裨海》，第一輯，頁694。

102 崔通約，「我之革命經過」，中華民國開國五十年文獻編纂委員會編纂：《中華民國開國五十年文獻：革命之倡導與發展（上）——興中會》，頁63。

103 廖平子，「史堅如案拾遺」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁250。

104 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁57；崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁2。

事務員。[105]徐甘棠，花地長老會會友，是長老會培英書院的教員。[106]史堅如，左斗山之大光觀書樓常客，長老會格致書院學生，雖未受洗，卻自稱是基督徒。[107]宋少東，旗籍，在軍營任職，屬長老會三支會，[108]是由同教會的左斗山長老介紹給史堅如認識而參加革命的。[109]蕭勵初，屬浸信會，能說流利英語。[110]吳義如，順德大良人，屬順德縣城大良花基長老會，曾任武弁多年。[111]張石臣，興中會少數的外省四川人之一，屬長老會三支會，格致書院史堅如的同學。[112]宋玉臣，旗籍，是個工人，屬長老會三支會，也是由左斗山長老介紹給史堅如相識，並在左斗山和史堅如的影響下投身革命的。[113]李植生，三合會前輩兼巴陵會信徒，在巴陵會一間神道學校任國文教習，精於化學和製彈藥。[114]崔通約，屬長老會三支會，格致書院教員。[115]

---

105 馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁106；馮自由，《革命逸史》，第三集，頁58。

106 廖平子，「史堅如案拾遺」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁250。

107 史堅如生平在本章下文有詳細介紹。

108 宋少東記述，「宋少東」，《革命文獻》，第六十四輯，頁350；崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁2。

109 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁57。

110 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁2。

111 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代稗海》，第一輯，頁692。

112 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁52；崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁2。

113 崔滄海，同上；馮自由，《革命逸史》，第三集，頁57。

114 馮自由，同上書，頁60。

115 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁2。

鍾榮光，格致書院教員，1899年由王煜初牧師施洗正式成為基督徒，初屬香港道濟會堂，不久加入廣州叢桂新街倫敦會禮拜堂為會友。[116]另有胡心澄和胡心泉，此兩兄弟同是天主教神父，開設鴻興客棧，用作革命祕密機關。[117]其中胡心泉在大光觀書樓閱書時認識了史堅如，被史堅如鼓勵參加革命，並隨史堅如入讀格致書院，不久離校加入興中會。[118]此外，還有其他不少會籍教籍未明的基督徒革命者。

上述基督徒以長老會的最多，長老會又以三支會的最多，黃福、宋少東、張石臣、宋玉臣、崔通約等都是三支會的會友。這些投身革命的基督徒多是以主內教友的關係彼此引介而加入興中會的。他們連同舊有的興中會會員如左斗山等人，在廣州的教會圈子中形成了一群「教會革命同志」；[119]除了基督徒外，其他非基督徒志士也陸續加入行列。這個由廣州興中會所形成的革命集團，就在鄧蔭南的領導下展開籌備起事的工作。

此時，日本志士宮崎寅藏正轉赴香港與陳少白聯合會黨組織興漢會。在此之前，宮崎寅藏曾暫在廣州停留，接觸了正在重組革命力量的鄧蔭南等人，鄧蔭南就與他商量興中會在廣州重組的事宜和活動計畫。宮崎寅藏認為革命活動若有日本人掩護，就

---

116 鍾榮光，「信道自述」，《中華基督教會年鑑• 1921》（上海：中華續行委辦會，民10），頁241；麥梅生，「基督教在廣東」，《廣東文物》，下冊，頁748下。

117 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁58；陸丹林，《革命史譚》，收於《近代稗海》，第一輯，頁580。

118 崔通約，「我之革命經過」，中華民國開國五十年文獻編纂委員會編纂：《中華民國開國五十年文獻：革命之倡導與發展（上）——興中會》，頁641-642。

119 陸丹林對他們的稱呼，見陸丹林，《革命史譚》，收於《近代稗海》，第一輯，頁579。

更能避開清吏的耳目，於是他們在廣州成立了「東亞同文會廣東支部」(總部設在日本），由日本學者高橋謙擔任會長，[120]時為1899年。東亞同文會成立後，鄧蔭南就將興中會的會址從志道書樓遷移至那裏。[121]這時的東亞同文會表面上旨在聯繫中日韓三國人民的感情，實際上卻是作為興中會的祕密機關。這個組織不久即被清吏懷疑，卒被破獲，中國會員全部聞風逃脱，日本人則被遞解出境。鄧蔭南等人只得另設機關，不立名目，以沙面附近三板廠的大花舫(俗稱紫洞艇)為革命黨之聚會處，外表假裝召妓宴聚。[122]

史堅如：一個熱血的基督徒革命者

在上述的基督徒革命者中，史堅如的地位最為顯著，他在謀炸廣州督撫德壽一役中擔當了重要的角色，最後壯烈殉難。他的犧牲一方面對興中會的同儕造成了重大的打擊，另一方面卻令不少國人對革命改觀。他承認自己是個基督徒，只是還未受洗。[123]從他的成長歷程及言論



熱血基督徒革命者史堅如

120 近藤秀樹編，禹昌夏譯，「宮崎滔天年譜稿」，《辛亥革命史叢刊》，第一輯，頁129；馮自由，《革命逸史》，第三集，頁51。
121「黃大漢自述」，《革命文獻》，第六十四輯，頁351。
122「東亞同文會之一瞥」(黨史會藏抄本)，《革命文獻》，第六十四輯，頁91-92。
123 史堅如未正式受洗加入教會，但一般教會人士都視他為基督徒，見簡又文，「廣東文化之研究」，《廣東文物》，下冊，頁12。

看來，基督教信仰和基督教學校教育是形成其革命思想的一個重要因素。

史堅如原籍華東地區，先世曾居江蘇浙江，後落籍廣東番禺；他是明末抗滿殉國民族英雄史可法（1602-1645）的後裔，[124] 故此本來就有抗清的家族因子。史堅如的遠祖以至他的父親都是功名中人，祖父甚至是道光年間的進士，授翰林院編修，但不久辭官歸里；數代先祖皆不慕仕途。史堅如於1879年（光緒五年）在這家學淵源的世家出生，兄弟姊妹七人，兒子中排行最小；他和二兄史古愚、幼妹史憬然都像他們的遠祖史可法一樣，參與反滿運動。

史堅如雖然出生於書香世家，但對中國經籍並無好感，對八股更為厭惡。在芸芸中國經籍中，他只喜歡兵法、地輿、歷史之類的書，特別是史書。他從史書中領略政治得失及治亂之理，尤其留意書中所記的權奸、俠義、賢良、奸邪等，這對他後來投身革命早已潛在影響。[125] 中國史學傳統自孔子刪《春秋》起，對忠奸、賢邪已有鮮明的褒貶，故此歷史上有「孔子成《春秋》而亂臣賊子懼」之說，不但《春秋》如此，以後的史書也多在不同程度上用此筆法，寓道德判斷於歷史之中，中國傳統歷史實在是儒家道德教化的一種有效素材；[126] 史堅如遠祖史可法的事蹟，就常被用作取義成仁的教材。所以史堅如雖拒絕古經，但儒家的尚義精神仍透過史書滲入他的意識中，塑造了他不惜捨生而

124 黨史會，「史堅如傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 300。
125 同上書，頁 301。
126 中國傳統史學的道德教化性質見梁啟超，《中國歷史研究法》（台北：台灣中華書局，民 61），頁 32。

取義的性格。[127]這種性格後來在他的革命活動中顯露無遺。[128]

史扶鄰根據宮崎寅藏與史堅如接觸的記述，有意無意地暗示基督教是史堅如革命思想的來源，而忽略了中國舊史學儒家尚義精神對他的塑造之功，[129]這是有欠公允的。這並不是史扶鄰的過失，因為據宮崎寅藏回憶，很可能連史堅如本人也如此認為。事實上，史堅如在接觸基督教之前，早已因長期受舊史書的影響而具有這種尚義的情操。[130]當然，這也不能抹殺了基督教對他革命思想的重大影響。我們從他的革命事業中，實在可以看到基督教的人道主義思想和他固有的儒家尚義精神二者的相容。

1894年，中國在甲午戰爭中敗於東方的「蕞爾小國」日本，以致被迫割地賠款。這個國恥激起了史堅如推翻滿清政府的決心。當時他氣憤地向執政者追究責任説：「今日中國，正如千年破屋，敗壞不可收拾，非盡毀而更新之不為功。」[131]當時他年僅十六歲。及至1898年，戊戌政變發生，維新運動破產，史堅如對北京當權者更是切齒痛恨，他激動地説：「此老婦（指慈禧太后）真可殺！」[132]他乃以古代歷史中「治興亂亡」的規律來判斷一個統治者是否應該繼續當政。

面對中國當時的亂局，史堅如推翻政權的目的並不是要擁立一個英明的君主，而是要建立民主的政府，以之代替專制的君

127　中國史學的經義往往影響後人的意識和行為，見清代趙翼，《廿二史劄記》（北京：中國書店，1987），頁26。

128　鄒魯指出，史堅如實倡古史義士之捨身取義精神，見鄒魯，《中國國民黨史稿》，頁675。

129　Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 174.

130　馮自由，《革命逸史》，第五集，頁27。

131　黨史會，「史堅如傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁302。

132　同上書，頁303。

主政治。換句話說，他是選擇去推翻而不是改良現存的皇朝。有一次，他的朋友和他討論中國傳統儒家「君臣大義」的政治理想，他反感地說：「民主為天下公理，君主專制必不能治，即治亦不足訓也。」[133]可見他能清楚分辨專制和民主之區別。他對民主的認識和嚮往，反映了他已突破他從中國史籍得來的「政治得失治亂繫於君臣的賢劣」觀念的限制。這種突破來自閱讀基督教機構（特別是廣學會）出版的書報、基督教學校的教育，以及他對基督教信仰的體會。中國史籍的「古今政治得失治亂之理及兵法地輿之學」[134]已不能滿足他。

史堅如廣泛地接觸西學和基督教信仰，是始於廣州的大光觀書樓。大光觀書樓乃由以前主理聖教書樓的左斗山所開設。乙未之役事泄時，聖教書樓被搜查，左斗山被捕，後獲保釋；興中會的起義計畫雖完全粉碎，但左斗山救國之心未滅。1898 年 6 月，即光緒下詔變法的同一個月，他曾發表文章，要求朝廷進行比維新派更徹底的改革，[135]同時在衛邊街開設大光觀書樓，陳列聖經、福音信仰及各種新學的書刊，供人閱覽，其中不少是由廣學會出版的。左斗山的目的是繼續在讀書人中廣開西學風氣，傳播福音，並藉此招攬志士。此書樓由廣東人蘇復初司理。蘇復初是基督徒，也是興中會的祕密會員，他在書樓服務期間結識了很多志士。[136]大光觀書樓開設後，深受教內外知識分子歡迎，

---

133 馮自由，《革命逸史》，第五集，頁 26-27。

134 黨史會，「史堅如傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 301。

135 全文見左斗山，「人事有更天道不移論」，《萬國公報》，卷一一三，合訂本第二十八冊，頁 17751-17752。

136 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 20；第三集，頁 56。

每日座無虛席，史古愚和史堅如兄弟便是其中的常客。[137] 二人由此認識興中會左斗山、蘇復初等人，亦漸漸認識西方知識和民主理想，視野得開拓不少，觀念也有所突破，對基督教日漸產生好感。根據現存的資料顯示，史堅如和基督徒的交往始於此時。後來他在格致書院的老師崔通約說，「他（史堅如）肯與基督徒結交」，[138] 所指的基督徒就是這些講新學而暗藏革命動機的基督徒。

以往史堅如厭惡舊學八股，自小數度從學於經師，皆應付了事；相反，大光觀書樓所推廣的西學卻大大吸引了他。1898年，他毅然進入格致書院讀書，希望正式接受西式的教育。格致書院就是陳少白曾入讀的教會學校。

格致書院自哈巴安德牧師創辦以來，曾因學生人數不足及哈巴安德牧師返美養病而一度停辦，但經有關人等艱苦奮鬥，終於復校，且在1893年成功地以中國基督教大學的名義在紐約注冊，地位得提升至大學程度，畢業生可以領取學位。1894年格致書院正式復校，由曾在興中會乙未事敗時通知同志脫險的香便文任監督。[139]1897年美國董事局特派尹士嘉（O. F. Wisner）來華擔任該院的監督，[140] 校務得以進一步發展。[141] 尹士嘉對格致

137 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁52。

138 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁1。

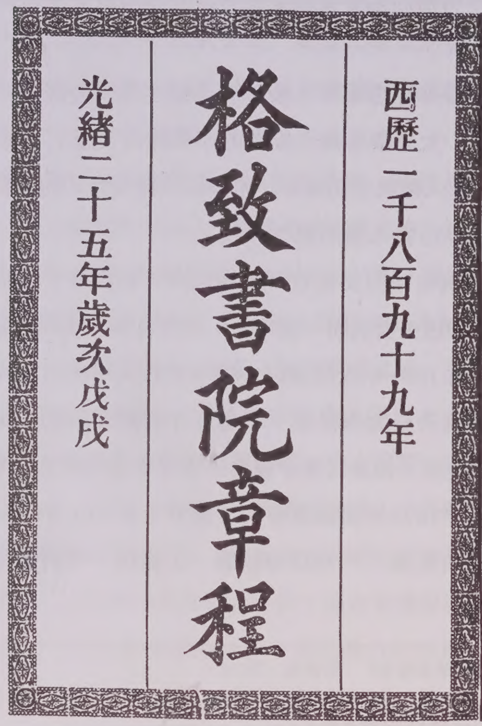
139 鍾榮光，「嶺南大學」，《中華基督教會年鑑•1918》，頁108；William P. Fenn, *Christian Higher Education in Changing China, 1880-1950*, pp. 60-61.

140 尹士嘉奉差派到格致書院任監督的年份有作者認為是1898或1899年，現依據鍾榮光「嶺南大學」一文定為1897年，見《中華基督教會年鑑•1918》，頁108。

141 尹士嘉任監督前，格致書院乃附於花地長老會之培英學校，尹士嘉任監督時則遷往四牌樓長老會福音堂，見鍾榮光，「嶺南大學」，同上書，頁108-109。

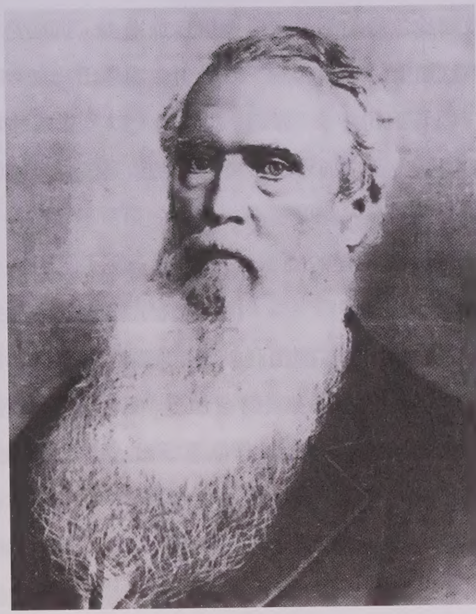
書院的期望，是以本於基督教聖道之學理拯救中國，他在 1899 年《格致書院章程》之「廣東格致書院緣起」中說：

> ……體上天之仁愛，憫中國之衰弱，思所以拯救之；知其根本在道，其條理在學……書院告成，人才蔚起，庶幾震撥雲霧，光復邦家，彰天道於震旦。[142]


西歷一千八百九十九年
格致書院章程
光緒二十五年歲次戊戌

《格致書院章程》封面

142 尹士嘉述意，崔成達遺詞，「廣東格致書院緣起」，《格致書院章程》(1899)，頁 1-2。此文獻存於耶魯大學之檔案 United Board for Christian Higher Education in Asia Archives 中。



格致書院監督尹士嘉

此「緣起」由尹士嘉述意，該校中文科教習崔成達遣詞。崔成達即崔通約，原是康有為弟子，但他喜讀基督教書刊及結交基督徒革命黨人，頗受左斗山的影響。他在戊戌政變中因親見基督徒熱心營救康有為等維新派人士而深受感動，於1899年歸信基督教，自此由改良主義轉向革命，主張以革命和基督教救國。[143] "Announcement and Course of Study of the Christian College, Canton, China" 之英文原稿並沒有以上所引的一段。[144] 這段具

143 崔成達，「余信道之原因」，《中華基督教會年鑑 • 1916》，頁委 36-37。
144 見耶魯大學檔案 United Board for Christian Higher Education in Asia Archives 中之 "An English School of Science"。

有基督教救國論色彩的話是崔成達擅自加進去，抑或是尹士嘉作中文本時刻意加上給中國人看，以吸引中國學子，如今已無法證實。不過，因着這份中文「緣起」之出現，以及崔成達、鍾榮光等中國基督徒革命者之加入格致書院，格致書院便瀰漫着一種以基督教救國的氣息。

格致書院西學課程的訓練相當完備，除了使用新方法和新角度去選讀一些國學經籍外，[145]還以科學和英文科為主。堪可注意的是，無論是備館（即預科）還是廣館（即大學本科），都十分注重西方歷史的教育；廣館還加上「閱報」、「時務」、「富國策」等科目，當然還有宗教及作為基督教人道主義根源的聖經等。[146]

史堅如肄業時正是尹士嘉到格致書院改革校政的時期。在校內接受科學教育，使他有機會更進一步接觸西洋科學的文明；而對西洋歷史的研習，亦使他得以深入了解西方的民主制度，並知道民主制度的根本性質及精神乃源自基督教。他更在崔成達等老師的薰染和「掌教尹士（即尹士嘉）之策勵」下，[147]明白到基督徒的救國責任。此時他已肯定自己是一個帶有救國使命的基督徒，我們可從1899年他在香港與宮崎寅藏的談話中得見其革命思想的來源：

145 格致書院講「西學」而不廢「中學」，但課程中的中國經典乃採用新方法和新角度去研習，見“Announcement and Course of Study of the Christian College Canton, China”。

146 見“Projected Course of Study”，同上文。

147 黨史會，「東亞同文會之一瞥」，《革命文獻》，第六十四輯，頁91。

我是耶穌教信徒，一向相信唯一主宰的上帝，知道四海之民都是上帝的好兒女，所以對弱肉強食的現狀極表厭惡，想要闡明自由平等的大義。[148]

正如前文所提，史堅如的革命思想並非完全源於基督教，其中也有儒家道德價值的淵源。但要知道的是，基督教不但沒有消滅中國史籍帶給他的革命衝動，反而指導了他革命的性質和方向。他所接觸的整個基督教文明，包括科學、民主、人道主義，以及宗教信仰，還使他知道「他所抱的革命主張正大光明」，是天經地義的整個世界的潮流，絕不是所謂的草寇叛亂造反。[149] 基督教「唯一主宰是上帝」的觀念和人道主義的觀點還告訴他，革命行動本身就是神聖的，是體現上帝心意的行動。他這些信念都不是在他進入了格致書院才有的，而是在出入大光觀書樓時已經形成；但格致書院的精神、老師的策勵，以及學科的教育，都使他這些信念得到進一步肯定和強化。

革命信念在史堅如腦海中醞釀的同時，香港和廣州各路的革命黨人正在籌備下一次的起義行動。史堅如並不滿足於停留在單有理想的階段，他曾打算為實行革命理想而投身廣東的綠林草野，後來因為覺得「此輩不足謀」[150]而打消念頭；他畢竟是受過現代革命思想的洗禮，知道革命不是草莽英雄式的造反。其後當得知廣州日本人所設的東亞同文會和革命黨是有聯繫時（當時東亞同文會仍未被破獲），他就去拜訪該會的會長高橋謙。至於他

148 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁 172。
149 黨史會，「史堅如傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 303。
150 馮自由，《革命逸史》，第五集，頁 27。

如何得知東亞同文會的真正性質及由誰作引介，就不得而知了。若從該會與興中會及大光觀書樓之間的連帶關係，以及從史堅如是大光觀書樓的常客等線索來推測，便知可能是大光觀書樓左斗山等人介紹他結識東亞同文會的。自此，史堅如就和廣州的革命黨拉上了關係。

此時史堅如已知革命最高的領袖是孫中山，且對他十分景仰，希望能跟隨他。因當時孫中山正在日本，所以他請求高橋謙作中介人，介紹他前往謁見孫中山。高橋謙先寫信介紹他到香港見陳少白；[151] 陳少白是他格致書院的校友。當他持信到香港找到陳少白時，陳少白等人剛與三合會和哥老會的首領成立了興漢會，正打算和宮崎寅藏乘船赴日本把會長印章交給孫中山。陳少白會見史堅如後，就安排他赴上海，往長江一帶接觸會黨，讓他先「去見見局面」，[152] 然後才到日本去見孫中山。史堅如與孫中山見面後，彼此甚為相得，史堅如即接受孫中山的委派，正式投身實際的革命工作。[153]

自此，史堅如得以一抒胸中的革命理想，他不久便成為廣州謀炸廣東巡撫德壽一役的主將，最後以身殉國。他實在是當時基督徒革命者的一個典型。

---

151 黨史會，「史堅如傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 304。
152 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 61。
153 黨史會，「史堅如傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 304-305。



第八章

興中會第二次起義

經過數年的努力，興中會已在各地重新糾集了新舊的革命力量，準備發動第二次武裝起義。這次起義發生在1900年庚子拳禍之時，起義地點仍在廣東，因為興中會的人包括各領袖在內，絕大部分是廣東人，對廣東的環境較熟悉，而且廣東臨海，方便海外接濟。[1]

興中會計畫把軍力分為廣州和廣州以東的惠州兩路，雙方策應，攻下惠州後，分別直攻廣州。是年10月，鄭士良領兵在惠州南部附近大鵬灣沿岸之三洲田發動起義，史稱「惠州三洲田之役」或「庚子惠州之役」，簡稱「惠州之役」。而由廣州志士鄧蔭南領導、謀炸巡撫兼署理總督德壽的一役，則稱為「廣州謀炸督撫之役」或「謀炸德壽之役」。除了這兩路分別由鄭士良和鄧蔭南領導的軍事行動之外，孫中山又派陳少白到香港創辦革命

---

1 見孫文與宮崎寅藏筆談，記錄於宮崎龍介著，林啟彥譯，「先父滔天的一些事蹟」，收於宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁274。

報紙《中國日報》，並在香港重新設置革命機關。陳少白和鄭士良一文一武，各司其職。這三路人馬仍是由興中會的基督徒負責領導指揮，而廣州一路行動的主要人物亦大都是基督徒。



在香港創辦《中國日報》的陳少白



中國日報

"China"

Nol 1202. Monbry, 7th. MARCH 1904, Nos. 92 & 94, Hollywood Road, Hongkong.

日報行情晨派
每逢禮拜停派
週年價銀六員
每月價銀六毫
閏月照加
外埠郵費長年五員
省佛澳無寄費

甲辰年正月廿壹日 禮拜壹 新聞紙第壹仟弍百零弍號

威建大藥房乳白魚肝油

《中國日報》

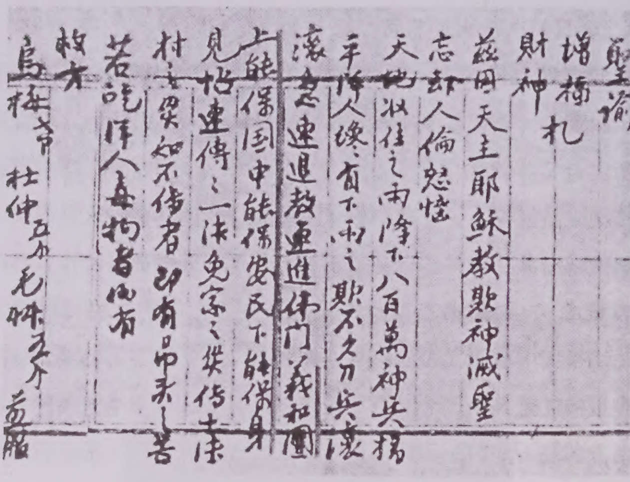
革命的形勢和部署

1900年，維新運動已告失敗，維新派欲採取武力手段「勤王」，後卒組成「自立軍」。是年春，在日本的孫中山對志士說：「曠日持久於大局有害無益。如今只有布背水之陣，以求一戰。」[2]當時在座的志士對此都表同意。而在香港的基督徒楊衢雲、謝纘泰、李紀堂等亦認為再發動革命的時機已成熟：一方面楊衢雲赴日本找孫中山，謀求進行革命，[3]另一方面謝纘泰則積極接觸維新派中人，謀求合作。謝纘泰接觸的其中一人是容閎，他建議維新派在能幹基督徒的領導下與基督徒革命者合作，容閎深表贊成。[4]謝纘泰和容閎都是基督徒，所以對此容易產生共識，結果興中會派代表參與維新派之自立軍，如容閎之基督徒姪兒容星橋便是其中例子。維新派在長江流域一帶舉事，興中會則在南方起義。此時距離興中會第一次起義已有五年，南方各路革命力量已準備妥當，而內陸的局勢也出現了劇變。

此時義和團在北方殺洋人、滅洋教之行動正進行得如火如荼。清廷保守派利用義和團仇教排外之情緒，報復五十多年來由教案及傳教士所帶來的種種屈辱。6月，義和團運動達到高峰，動亂地區由山東到直隸，一直蔓延至山西等省，大量傳教士、中國神職人員和信徒被辱被殺，教堂被燒毀，外國使館遭圍攻，一切和洋人及基督教有關的事物都成為攻擊對象。這是中國基督教歷史中有名的「庚子教會流血史」。據統計，在這次事件中被殺

2　宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁176。
3　Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 19.
4　同上書，頁18。

害的天主教神職人員有五十三人，教友一萬八千人；更正教教士則有一百八十八人，教友五千人。[5]


聖諭
增福財神札
茲因天主耶穌教欺神滅聖
忘卻人倫怒惱
天地收住之雨降下八百萬神兵掃
平洋人後有下雨之期不久刀兵滾
滾速退教速進佛門義和團
上能保國中能保家民下能保身
見帖速傳之一傳十免家之災傳十
村之災如不傳者即有血光之災若
若說作人無物者此布

義和團攻擊基督教的傳單

當滿清朝廷在北方企圖利用祕密會社殲滅基督徒時，南方的基督徒卻正努力地結合另一種祕密會社來推翻清政府。

南方基督徒在這個時候加緊策畫起義，不單是出於「物傷其類」、拯救內陸主內同道或關心教會的心態，[6]而且是出於關

5　庚子教難的情況及受害者人數見王治心，《中國基督教史綱》（香港：基督教輔僑出版社，1959），頁231及以後。

6　三藩市支持孫中山的華文基督徒革命報紙《中西日報》初時認同義和團運動，認為他們是要伸張民族主義，但當知道義和團燒教會和殺害基督徒後，便立刻改變立場。相信華南的基督徒革命者同樣有物傷其類的感受，見L. Eve Armentrout Ma, *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution*, p. 73.

心整個祖國的心態，也就是要拯救整個國家和民族「免於衰頹」。[7]他們知道北方的主內同道慘被屠殺，不過是萬惡滿清政府其中的一項罪行，要解決教難，就要推翻滿清政權。因為他們認為中國人本非排教，對「教士從沒有絲毫惡意歧視」，但「隨着滿清皇朝的建立，政策便逐漸改變：全國禁止對外貿易、驅除傳教士、屠殺本國教民」，並「唆使中國人憎恨外國人」。由滿洲人所扶育起來的排外精神，「在義和團騷動中達到最高峰」。[8]所以只有推翻始作俑者的滿清政權，才可以解決基督教受迫害的問題。

拳亂既起，興中會認為機不可失，便加緊策畫起義行動。[9]6月17日，孫中山與楊衢雲、鄭士良等興中會會員和一些日本志士赴香港籌畫起事。當時香港政府不准孫中山所乘的輪船登岸，於是他們只好在船上舉行會議，分配任務。鄧蔭南、史堅如在廣州起事策應，楊衢雲、陳少白等人則在香港接濟械餉，[10]兵分兩路開戰，互相響應。這兩路兵馬都是由基督徒領導。

惠州一路由鄭士良領導。鄭士良原是三合會的頭目，又住在起義地點附近。早於1888年，他便從廣州博濟醫院附設的醫學堂輟學，逕返歸善縣淡水墟開設「同生藥房」作為聯絡會黨的機關，準備日後起義。經過十年左右的努力，他跟那裏的會黨建立了十分密切的關係。這次在惠州發動起事，「鄭士良就把握這

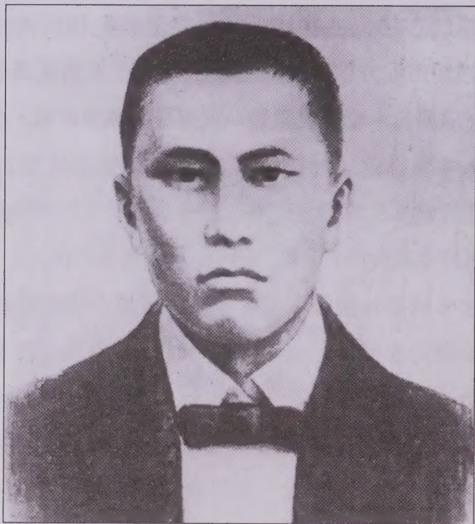
---

7 史堅如語，見宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁172。

8 孫中山，「支那問題真解」，《孫中山全集》，第一卷，頁244-245、250-251。原文是英文，部分文字由王煜初牧師之子王寵惠執筆，故本文不但代表了孫中山的想法，也代表了其他革命黨人的想法。

9 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁234。

10 馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁81-82。



鄭士良

一塊由他多年心血得來的進軍基地，以作為其發揮軍事使命的場合」，[11]所以這一帶的會黨和綠林就成為惠州一役的主要軍力。既然他是這裏的人，熟悉惠州一帶的形勢，以這裏為起義地點，並由他擔當領導，實在最合適不過。鄭士良手下有兩個要員，一個是綠林首領黃耀庭，另一個是三合會首領黃福(不是廣州基督徒革命者黃福)，二人幫他把惠州十縣的會黨和綠林結成陣線，由他作總指揮。鄭士良實在是把會黨和綠林的反清鬥爭引向民主革命的基督徒革命者。

11 譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊，頁107。

乙未之役時，興中會也曾徵召綠林和會黨，惜未出師已事泄。陳少白所組織的長江會黨和廣東會黨對這次起義貢獻不大。從下文我們可以看到，鄧蔭南、宋少東等在廣州召集的會黨和綠林素質低劣，竟然臨陣退縮。但這次鄭士良所領導的綠林和會黨就不同了，他們在戰役中成為有紀律的精鋭部隊，這不能不歸功於鄭士良的影響力和領導才能。

廣州方面，在鄧蔭南的領導下，各同志都着手動員各色人等參與起事。例如巴陵會的練達成夫婦就着力擔任此務。練達成曾在博濟醫院任職護士，具醫藥常識，與妻子張翠真在廣州及陳村分別開設「美嘉氏藥房」(「美嘉氏」之名可能是取自博濟醫院美籍院長嘉約翰醫生的名字)，表面上是行醫賣藥的藥房，其實是革命祕密機關。練達成又常身穿洋裝，帶着新舊約聖經和美國旗，乘轎下鄉，裝作美國傳教士，其實是進行聯絡革命任務。[12] 另外，曾任武弁多年的順德縣大良花基長老會教友吳羲如，因職務關係，與軍營人員和江湖人物相熟，就負責運動軍界和綠林。又有長老會三支會的宋少東負責召集西北二江的綠林、各行各業的工人、鄉下農民、漢軍旗人、無業遊民等，他和吳羲如同在軍營中任職，故亦向士兵入手，招攬新人。他所招得的有「數萬之眾」。[13]

據後來「史堅如供詞」之記載，宋少東有一厚冊，記錄了從廣州城、從化、花縣、肇慶、三水等地所招攬的人的名字，有

12 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代稗海》，第一輯，頁 694。
13 宋少東記述，「宋少東」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 350。

十餘萬之多；[14]也許史堅如為恫嚇官吏而刻意把這數字誇大了，但宋少東所招攬人數之眾，卻是事實。可見這些基督徒不但和教會的同道有密切的交往，在社會上人脈也廣。練達成、宋少東等人的聯絡工作做得不錯，可惜隨從大都素質低劣，興中會人員往往要以利益引誘他們，不少人後來更臨陣退縮，這也使得興中會後來不得不改變全面進攻省城的計畫，而轉為謀炸官署。

另一個準備工作是窺偵地形，刺探軍情。吳義如是擔任這項工作的最佳人選。他既曾任武弁，也就靠他「結合同營軍官，刺探機密」。[15]他又善於化裝，有時扮作販子、乞丐、道士，有時則扮作老太婆、傳教士，甚至有一次竟假扮知府下鄉偵察，連衙門線探也瞞過。[16]當時有一個英國人名叫麼近，是孫中山在倫敦時結識的，他在 1900 年來華跟隨孫中山，並成為興中會會員。陳少白安排他往廣州協助鄧蔭南起事，他在廣州做了顧問，常扮作西方遊客，吳義如則扮作導遊，浸信會信徒蕭勵初因為英語流利就充作翻譯員，三人到處窺探城樓、衙署的地形和砲台等設施，回去即測繪地圖，以便起事。[17]

這些籌備起事的任務主要由基督徒負責，如整個廣州起事行動的總司令是鄧蔭南，[18]參謀是巴陵會的李植生。李植生不久

14「史堅如供詞」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯（北京：中華書局，1980），頁 105。
15「史堅如致妹書」，同上書，頁 106。
16 陸丹林，《革命史譚》，收於《近代稗海》，頁 691-692。
17 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 66-67。
18「鄧三伯」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 332。

轉赴惠州，與梁慕光一起領導響應鄭士良軍事行動的博羅之役。[19]

於興中會人員在惠州一帶和廣州部署的同時，兩廣總督李鴻章有意聯絡興中會搞兩廣獨立，孫中山等人在半信半疑中留心觀察李鴻章的真正意向，[20]一方面繼續部署軍事行動，另一方面期待跟李鴻章採取聯合行動。差不多與此同時，八國聯軍入侵中國。清廷居然在6月21日向列強宣戰，在宣戰詔書中指摘傳教士囂張專橫，欺壓國家和人民，誓要大張撻伐，「共泄神人之憤」。[21]六年前慘敗於「蕞爾小國」日本的老庸中國，如今竟然挾那號稱「刀槍不入」的義和團，要和列強「一決雌雄」(宣戰詔書語)。怎知聯軍由大沽口進攻，佔天津後直逼北京。清廷見局勢危急，迫得講和；聯軍指定要李鴻章出面交涉，清廷便在7月12日詔李鴻章調任直隸總督。李鴻章鑒於國家情勢危急，遂打消搞兩廣獨立之念頭。當時香港總督卜力（Henry Blake）欲促成李鴻章獨立而勸止他，但不成功，李鴻章矢志北上收拾殘局。興中會人員至此「知道聯合救國無望，就再從事單獨進行」。[22]

惠州之役

7月17日當李鴻章離粵北上時，興中會孫中山等人又在停

19 宋居仁說此役的參謀是李植生和鄧三伯，見「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯，頁337。「鄧三伯」，同上，也顯示李植生有分參與廣州的行動；相信不久李植生轉去惠州領導博羅之役，見本章下文。

20 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁96。

21 宣戰詔書見左舜生，《中國近代史四講》(香港：友聯出版社，1962)，頁184-185。

22 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁66。

泊於香港海域的輪船上舉行會議。孫中山因被香港政府禁止登岸而不能由香港潛赴中國，於是議決委任鄭士良全權領導惠州的軍事。孫中山自己則計畫轉返日本再到台灣，待惠州軍事發動後才親赴中國督師，以配合廣州志士轉攻廣州。[23]其他人也都委以各項任務。會議商定行動策略後，孫中山即赴上海、日本、台灣等地尋求更多的支援。他在台灣取得日本總督兒玉源太郎的支持在台灣部署，並命鄭士良由惠州起兵東攻廈門，他就橫渡台灣海峽到廈門親自督師攻廣州。

10月6日，時機成熟，鄭士良正式起兵。此次戰役是興中會自1894年創立以來七年後之第一次正式的軍事攻擊行動。鄭士良領兵以大鵬灣附近屬惠州歸善縣(今惠陽)之三洲田為根據地，與黃福、黃耀庭等揮軍攻佔新安、深圳，轉戰龍崗、淡水、平海等地，雖然期間收到孫中山消息謂接濟未妥，但仍繼續戰鬥，到處破清軍，繳槍械，甚至生擒歸善縣縣丞兼管帶杜鳳梧。起義軍所到之處都有不少軍人和地方勢力投誠，軍隊士氣高漲，戰鬥力大增，所向披靡，不消半個月已取得四次大捷。[24]香港報紙當時報道，惠州府十州縣中已有六縣為革命軍所佔據。[25]

鄭士良此次所率領的綠林和會黨不但戰鬥力高，而且很有紀律。軍隊所經之處，對民眾秋毫無犯，一反以往中國軍隊到處劫掠肆虐之暴行，以及綠林、會黨野蠻不法的作風。鄭士良曾下

23 同上書，頁67。

24 鄭士良、黃福等人的戰況詳見馮自由，《革命逸史》，第五集，頁18-21；陳春生，「庚子惠州起義記」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁236-239。

25 陳春生，同上書，頁239。

令起義軍不得擾民，而由綠林和會黨組成的軍隊也嚴格聽從他的指揮制約，所以沿途受到民眾夾道歡迎，有些地方父老更驚訝怎會有這樣守規矩的兵，還稱讚他們為「仁義之師」。[26]

外國人亦十分關注這些軍隊怎樣對待洋人和教會，一來因為他們都是來自綠林和會黨，二來因為在鄭士良起義之前不久，北方拳亂熾烈，廣東反教之地方勢力頗受引動，在廣東各處破壞教堂，攻擊教民。佛山、潮州、汕頭、黃崗一帶情況尤甚，傳教士紛紛逃往香港避難，英法等國甚至一度派軍艦到汕頭戒備。[27]反之，鄭士良的起義軍不但不干擾民眾，而且不攻擊教會和傳教士。當時的西人尤其留意新安縣（今深圳市）李朗小鎮客家人的一個巴色會教會的命運。此教會由德籍巴色會傳教士黎力基所創，除禮拜堂外，還設有神學院，名叫「存真書院」，是巴色會的重點教堂。[28]自1871年李朗小鎮開始排教以來，巴色會已吃了不少苦頭，傳教士不得已逃到香港避禍。[29]期間，李朗巴色會曾多次遭受地方勢力的騷擾。如今剛發生庚子拳變，廣東各地的傳教士包括李朗巴色會的傳教士，也都暫時離境赴香港。[30]此次革命軍沒有騷擾這間巴色會教會，實在令西人感到意外。當時的香港總督卜力亦曾致函英國《泰晤士報》（*Times*）記者莫理循（George E. Morrison, 1862-1920），提到革命軍如何對待這間

---

26 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁239-400。

27 當時廣東各地之反教運動見張力、劉鑒唐，《中國教案史》（成都：四川省社會科學院出版社，1984），頁567-568。

28「巴色傳道會差遣韓黎二牧來吾客族地區傳道簡史」，《基督教香港崇真會史略》（香港：香港崇真會出版社，1974），頁23。

29 同上書，頁27。

30「黎韓二牧年譜與本會百年大事表合編」，同上書，頁28。

教會：「暴動者行動極為謹慎，他們迴避與里廊（即李朗）的巴塞爾（Basel，即巴色）教會糾纏。」[31]

西人之所以感到意外，是因為他們當時沒有想到這位領導綠林、會黨成員的總指揮鄭士良是巴勉會（即禮賢會）的會友。作為一個基督徒，鄭士良當然不會攻打教會，何況他的教會和巴色會同屬德意志信義宗的三巴會。[32]

惠州起義的軍隊之所以不欺凌民眾，不攻擊教堂和洋人，除了是要安定民心，不惹起外國干預外，更重要的，是因為領導此役的鄭士良雖是三合會首領，卻不是草莽英雄。他是受過教會學校教育的新式知識分子，同時也是一個基督徒。既然他的革命宗旨是要實現基督教的理想，他必會制止違背這理想的事情發生。其實，惠州之役的軍隊成員中有不少是基督徒，例如禮賢會虎門太平堂著名的牧師區寵三之兄區恆德就是其中之一。區恆德曾在神道學校讀書，原本打算做傳道人，後來參加興中會革命，在此役中殉義。[33]可見軍隊本身因多是基督徒而有良好的紀律表現。

當鄭士良、黃福發動三洲田起義的時候，受鄭士良節制的另一隊千餘人的軍隊也開始圍攻惠州附近的博羅縣城，這隊軍隊又派一小隊進攻惠州城，目的是要在鄭士良之主力軍於沿岸攻擊時，牽制清軍的兵力。領導及策畫此次響應行動的主要人物是梁

31「亨•阿•布雷克（即Henry A. Blake，一般譯作卜力）來函，香港總督府，1900.11.30」，駱惠敏編，劉桂梁等譯，《清末民初政情內幕：喬•厄•莫理循書信集》，上卷（1895-1912）（上海：知識出版社，1986），頁186。

32 三巴會見湯清，《中國基督教百年史》，頁276-277。

33 羅彥彬輯，《中華基督教禮賢會在華傳教史，1847-1947》，頁147。

慕光和李植生，他們是博羅人，所率領的是博羅會黨。梁慕光和李植生同是基督徒。梁慕光是巴色會的信徒，[34]又是綠林及會黨的首領。[35]他原在香港經商，惠州籌畫起義時參加興中會。[36]他的弟弟梁慕信和梁慕義也是熱心的基督徒革命者，二人後來在「大明順天國之役」中殉難。李植生則屬巴陵會，在廣州芳村巴陵會的神道學校任漢文教習，亦有資料說他是傳道人。[37]他又是三合會前輩，精通化學和製造彈藥，後來在革命行動中製造炸藥的留學生多是由他訓練出來的。[38]1900年他在廣州加入興中會，在博羅之役之前任廣州興中會的參謀。

惠州起義的三個領導人都是德意志信義宗系統的三巴會信徒：鄭士良屬巴勉會，梁慕光屬巴色會，李植生屬巴陵會；三人又同是三合會成員。相信其他參與起義的成員也有不少是三巴會的信徒。

梁慕光和李植生的博羅軍起兵不久便告失敗，因為廣州政府聞訊即調兵救援，惠州知府沈傳義亦親自率兵抵禦頑抗。博羅這支革命軍武器配備低劣，人數又少，寡不敵眾，在清軍強大的勢力下，惟有解散，四處逃遁。博羅及惠州解圍後，清軍又全力反撲三洲田鄭士良的革命軍。[39]博羅響應雖失敗，但鄭士良軍仍以寡敵眾，屢次獲勝，無奈曠日持久，至終彈藥淨盡，不得已退

---

34 崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民 16.6），該文頁 3。
35 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 38。
36 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 60。
37 李植生屬巴陵會，同上；張玉法說他是傳道人，見張玉法，《清季的革命團體》，頁 193。
38 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁 54。
39 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁 132。

兵解散。事緣受託購買軍火的日本人中村彌六吞佔款項，以致軍火供應無着落；同時適逢日本更換內閣，新內閣總理伊滕博文改變了對中國的政策，禁止日本在台灣的總督兒玉源太郎支持中國革命黨。孫中山曾致函和伊藤博文同屬政友會的菅原傳牧師，要求他影響伊藤博文，但告失敗。[40]故此，孫中山原定由台灣入中國支援鄭士良軍隊的計畫便告流產，只好派日本志士小田良政等數人潛往惠州對鄭士良說明一切，時為10月22日，鄭士良惟有解散軍隊。

正當鄭士良解散軍隊時，清兵生力軍開到，革命軍苦戰，死傷枕藉。[41]鄭士良和黃福、黃耀庭等手下百餘人突圍逃脫，撤退至香港。鄭士良逃脫之時曾仰天痛哭說：「十餘年經營苦心盡此一旦！」[42]日本志士小田良政來不及逃脫，被清兵捕獲處死。當鄭士良等人撤退到香港邊界時，香港政府接到消息，警察司梅含理（Francis Henry May）便在九龍新界布防，以阻革命軍進入香港境內搞事。當梅含理目睹他們很有紀律和沒有騷擾居民時，便特許他們只要不帶槍械，就可以進入租界。[43]梅含理素來同情革命黨，加上鄭士良的軍隊紀律良好，因此港英當局准許他們進入香港，否則革命軍能否安全撤退也成問題。鄭士良最後率領殘餘部隊，在李紀堂的青山農場等地安頓。

40 黨史會，「鄭士良傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁313。

41 譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊，頁117-118；另參「清粵督德壽奏報惠州革命起義摺」，文收馮自由，《革命逸史》，第五集，頁27。

42「十餘年」是指他1888年輟學返家鄉開藥房，並開始運動會黨進行革命以來的年數，鄭士良很早期就與會黨建立關係，見尚秉和，《辛壬春秋》（香港：文藝書屋，1970），頁220下。

43 事見陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁70-71。

是役失敗，除因供援不繼外，也因廣東督撫早於事發前已有防備。在惠州起義前一年，兩廣總督譚鍾麟及廣東巡撫德壽就注意到粵境不靖，於是上疏朝廷，請確保廣東省用於「練兵，籌防，詰奸，緝匪」的經費充足。[44]故於興中會這次起義前，廣東督撫就已加強軍力；加上革命軍糧餉彈藥供應斷絕，失敗是無可避免的了。

惠州之役後，鄭士良聲名大噪，清政府立即懸大賞通緝他，又查抄他所有在歸善縣的產業房舍，他用來招攬革命同志的同生藥房當然也在查抄之列。翌年8月7日，鄭士良於香港被一名謀賞者下毒暗殺，以身殉國。[45]因他是基督徒，所以其殮葬是按基督教儀式舉行。一代名將如此為國犧牲，所付代價不可謂不重。[46]

廣州的響應

10月初鄭士良在三洲田起兵時，廣州興中會人員亦採取相應行動，企圖牽制廣州的清軍兵力，使其不能調動兵馬救援惠州，以減輕惠州方面鄭士良起義軍的壓力，讓鄭士良軍更容易攻略東江一帶，然後照孫中山原定的計畫東進，會合孫中山，再向西揮軍攻廣州，那時裏應外合，佔領廣州。[47]

44「會籌粵省分利事宜疏」，《萬國公報》，合訂本第三十冊，頁18968。
45 黨史會，「鄭士良傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁313。
46《總理開始學醫與革命運動五十週年紀念史略》(廣州：嶺南大學孫逸仙博士紀念醫院籌備委員會，民24)，轉見李敖，《孫逸仙與西化醫學》，頁50。
47 羅家倫主編、黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁129。

這次廣州之役的主要行動者大部分是基督徒，史扶鄰在論到此役時說：「廣州叛黨的領導權被基督徒們所操縱。」[48]整個戰事的總司令是鄧蔭南，之前興中會在廣州的重組和行動部署也都由他主持。[49]許多身負重任的主要行動人員如李植生、史堅如、蘇焯南、練達成夫婦、張石臣、黃大漢、宋玉臣、宋少東夫婦、毛文敏、吳羲如、黃福、黃守南、五叔、宋居仁等都是基督徒，在二線參與或涉及此役的基督徒則有劉錦州、楊襄甫、徐甘棠等人，另有天主教神父胡心澄和胡心泉兄弟；其他參與者如黎禮、溫玉山、舒炳榮、孔鴻記、史堅如之兄史古愚等，則基督徒身分未明。此外，還有一些和尚參與其中。[50]可見在救國的大前提下，基督徒、非基督徒和異教中人可以緊密合作，信仰差異不是障礙。

廣州興中會原先的計畫是借助吳羲如、宋少東等人所預先聯絡好的綠林、會黨、士兵、無業遊民之力量，再根據吳羲如、麼近等人在各處收集所得的情報，分路襲擊各重要官署和要隘；[51]而宋居仁則指揮西江及江門一路人馬，虛設疑兵騷動，一有機會便揮軍進攻策應。[52]可是當鄧蔭南等人在城中正要招集人馬發動起事時，很多早前已聯絡好的人竟因懼怕惹禍上身而臨時退

48 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 228.
49 廖平子指出一般人的錯覺：以為此役的「主動者」是史堅如、宋少東等人，其實應是鄧蔭南。見廖平子，「史堅如案拾遺」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁249。
50 宋少東記述，「宋少東」，《革命文獻》，第六十四輯，頁350。
51 馮自由，《革命逸史》，第五集，頁29-30。
52 譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊，頁97。

縮，原定計畫毀於一旦。兵力既散，史堅如等人只好改變計畫，[53]決定謀炸當時任廣東巡撫兼署兩廣總督的德壽和幾個重要機關，如將軍衙門等。此計進行未幾，惠州三洲田那邊的鄭士良部隊便因接濟不繼而退兵至香港。[54]鄭士良退兵的消息在一兩日間傳至廣州，然而廣州方面的人馬不但沒有停止行動，反而趕緊挖地道，埋炸藥，更積極地進行布置。[55]他們這樣做相信是要幫助鄭士良部隊再舉，其實鄭士良部隊解散時的確有此打算。[56]

這是興中會人員第一次進行暗殺的行動，擔任此次謀炸任務的基督徒自然會因為違反十誡中「不可殺人」的誡命而得面對自己的信仰。雖然如此，我們可以看見基督徒革命者在戰役中並沒有濫殺，例如惠州之役的起義軍沒有濫殺俘虜，雖說這是和廣東人的性格有關，[57]但基督徒鄭士良「不准濫殺」的命令，以及軍中基督徒志士的制約也是他們不濫殺的原因。如今鄧蔭南、史堅如等要暗殺督撫，這確是蓄意謀殺的行為——興中會成立以來第一次的謀殺行動。然而有關當時志士思想言論的史料，留存至

53 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁247。據陳少白記述，他們是在兵力潰散之後才改變起事的方式；但馮自由卻指出，改變起事方式是因為軍械供應未到，且在決定改變起事方式後，兵力始散，見馮自由，《革命逸史》，第五集，頁30。本書採用陳少白的說法，原因是陳少白是當時的人，記述較準；另一個原因是馮自由的記載有錯，如他說謀炸德壽的計畫是在鄭士良起兵時決定的，若照此說法，則決定與執行謀炸相距了大半個月。在當時的情況來說，這是沒有可能和沒有必要的，馮自由對廣州之役的描述在時序上明顯有錯。

54 日期見《孫中山年譜》，頁 50。

55「史堅如供詞」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯，頁 104。

56 黨史會，「鄭士良傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 313。

57 這是史扶鄰的見解，見 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 234.

今的委實少之又少，所以無從知道這次暗殺行動有否因為與他們內心的信仰道德相衝突而引致矛盾和掙扎。

事實上，他們對暗殺並不是完全抗拒的，愛國主義和基督教人道主義的結合使他們意識到，他們的革命事業是正義的，是要在中華民族中實現神的心意，必要時暗殺只是實現這個理想的一種手段，雖然是一種不得已的手段。再者，暗殺的對象在基督徒革命者看來是死有餘辜的，因為他們草菅人命，史堅如就曾針對這些以苛政虐民的統治者說：「殺人者當死。」[58] 史堅如這個論斷與他所說的、人都是「上帝的好兒女」[59] 的理念正好吻合——因為他們是虐殺上帝好兒女的兇手，所以謀殺他們並不構成信仰上的衝突。

此次謀炸計畫的對象除了巡撫衙署外，其實也包括了將軍衙門等重要機關。[60]在人手分配方面，炸撫署乃由史堅如和蘇焯南等人負責。炸將軍衙門則由長老會三支會的黃福和一個名叫「五叔」的長老會信徒執行，「五叔」熟悉將軍衙門的人，出入衙門方便，布置炸藥比較容易，所以由他負責。[61]另一個謀炸目標是提督鄭潤材，這一路乃由炸藥專家李植生布置。[62]李植生可

58 趙矢元，「史堅如及其供詞、絕筆考辨」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯，頁99。
59 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁172。
60 中國學者趙矢元不相信史堅如供詞所稱的幾個重要衙門機關都埋了炸藥，見趙矢元，「史堅如及其供詞、絕筆考辨」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯，頁97。但據其他可靠資料記載，革命黨謀炸的目標除撫署外，起碼還有將軍衙門等地方，不過這些地方可能因來不及埋藏炸藥而作罷。見「鄧三伯」，《革命文獻》，第六十四輯，頁232；鄧慕韓，「史堅如事略」(節錄)，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁246。見宮崎滔天，同上。
61 此一路見馮自由，《革命逸史》，第四集，頁57；有關「五叔」其人的記載見「史堅如供詞」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯，頁104-105。
62「鄧三伯」，《革命文獻》，第六十四輯，頁332。

能是在博羅之役失敗後轉赴廣州，再投入廣州起義隊伍的。[63]這幾處都是重要官員的所在地，要是把他們殺掉，其餘官吏便會陣腳大亂；群龍無首，也就便於起義人員進一步行事。

炸藥信管等物是由鄧蔭南從香港買來的，並由他指揮蘇焯南、黎禮、孔鴻記等人運送。黃埔是香港輪船必經之地，蘇焯南對這一帶很熟悉，所以運送火藥時都是由他僱小艇，在其兒子蘇銓藻、女兒蘇守真的協助下，從泊在黃埔海港的香港輪船把火藥等物駁運至廣州。[64]炸藥最初是運到蘇焯南家中的，但後來因被營勇搜獲而改變運送路線：先將彈藥交給在軍營工作的練達成，由他運往五仙門福音堂，由該堂的管理人黃守南收藏在教會中；或運往西關寶華大街長老會第一支會教堂中，由那裏的傳道人毛文敏收藏。[65]其他被用作貯藏炸藥的教堂還有河南禮賢會、雙門底長老會福音堂等。[66]教會地方偵查不易，比較保密。黃守南、毛文敏等也樂意用教會來收藏軍火而不覺得有違教會的性質，因為這些炸藥是用來救國救人的。他們的救國意識乃由教會所激發，例如毛文敏就是因着教會的激發而參與革命，[67]所以他們像乙未之役的基督徒革命者那樣，認為利用教會來進行革命活動是可以接受的。鄧蔭南和李植生善於製造炸藥，同志們先接受他們

---

63 宋居仁也指李植生有分參與廣州起事，見「宋居仁」，同上書，頁 337。

64 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 66。

65 黃詔聲，「連州光復前後」，《辛亥革命在廣東》（廣州：廣東人民出版社，1991），頁 23。

66 崔通約，「我之革命經過」，中華民國開國五十年文獻編纂委員會編纂：《中華民國開國五十年文獻：革命之倡導與發展（上）—— 興中會》，頁 632。

67 論者指出毛文敏是因為在教會接受了西方科學文化和認識了基督教的自由平等博愛，而追隨孫中山和參與革命的，見張明、張華生，「毛文明先生傳略」，《廣東文史資料》，第六十二輯（廣州：廣東人民出版社，1990），頁 141-142。

的訓練，各自調製，然後用三個鐵桶盛載，暗中運送到計畫中的地點埋藏。[68]

據資料顯示，三個地方中只有撫署一處被他們成功埋藏了炸藥，其他目標地點，如由黃福和「五叔」等人負責的將軍衙門，雖已在附近租屋事先部署，但「因布置不及而止」。[69]所以謀炸計畫最後放棄其他地點，而集中於撫署。這是當時唯一卻又最好的選擇，因為撫署是整個廣東省最高的權力機關，兩廣總督德壽就駐在這裏，若他被殺和撫署被破壞，廣州以至整個廣東的政局就會大亂。

首先由練達成物色與撫署後花園連接的民房，[70]再由宋少東夫婦出面租用，又由興中會會員劉錦州蓋章擔保。劉錦州是一位牧師，在衞邊街開設「翰藻裱畫店」。[71]宋少東夫婦一租下屋子就在門前掛上自己的姓氏以掩人耳目，[72]他們夫婦在此住了很短時間就暗中搬出，但造成夫婦仍是住客的假象。同志就把炸藥運進去。鄧蔭南立刻指揮史堅如、蘇焯南、練達成、宋少東、黃守南、黃大漢、張石臣、史古愚、溫玉山等人開掘通向撫署的地道，以便埋藏炸藥。[73]掘地道是十分消耗體力的勞動，他們可能

---

68 見「鄧三伯」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 332。

69 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁 57。

70 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 56。

71 有人說劉錦州是未同意蓋章的，當時幾個興中會的人正和他攀談，另一人乘其不備，就取圖章在租約上蓋印，見廖平子，「史堅如案拾遺」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 250。

72 鄧慕韓，「史堅如事略」(節錄)，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 246。

73 鄧蔭南作指揮者，見馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 67。

是三四人一組的輪流挖掘；[74]把挖出的泥土裝入木箱，由練達成夫婦搬運上船，再駛船到遠處倒進海中。[75]他們就這樣挖掘了好幾天才完工。[76]10月27日清早，他們把炸藥信管等埋妥，藥引縛在一支大香的末端，計算約一小時後，當香燒盡就會燃着藥引，使埋在撫署附近的火藥爆炸。

大香點着後，眾人分別離開逃遁，打算乘搭輪船去香港。志士們在輪船上等了一個多鐘頭，卻仍未聽到爆炸聲。此次行動中最積極的史堅如叫他們先走，自己再上岸，決意在確定炸毀了撫署，炸死了德壽後才離開廣州。他先到寶華大街長老會第一支會毛文敏處藏身，毛文敏也在期待聽到炸毀撫署的消息，見史堅如來到，就安排他住在教會中。史堅如在入夜時再潛返埋藏炸藥的屋中，發現藥引沒點着，便重新安置，點好香，再往教會毛文敏處等待。一返到教會，就聽聞轟然巨響，未幾聽到外面傳聞只炸毀附近民居，住客有死傷，撫署只毀塌後院部分圍牆，德壽僅是從牀上被震得彈跌在地。史堅如聞訊即往視察，後逕赴沙基僱小艇渡河，到花地長老會培英書院教員徐甘棠同志處匿避；[77]在培英書院躲了一兩日，又死心不息，渡河到油欄門鴻興客棧找胡

---

74 有關掘地道的人數和名字，各處資料不一，見鄧慕韓，「史堅如事略」(節錄)，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁247；「黃大漢自述」，《革命文獻》，第六十四輯，頁354；馮自由，同上。

75 崔通約，《滄海生平》(上海：滄海出版社，民24)，頁50。

76 見陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁71；但「史堅如致妹書」則說「開了十多天」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯，頁106。

77 廖平子，「史堅如案拾遺」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁249。廖平子不認為史堅如曾到毛文敏處，但根據崔通約等人的記述，史往徐甘棠處之前曾先後到過毛文敏教會兩次見崔通約，《滄海生平》，頁51；參馮自由，《革命逸史》，第三集，頁58。馮自由也認為史堅如曾到毛處兩次。



宋少東墓

心泉和胡心澄神父，再由胡心泉神父陪同赴現場打探消息，後再復出一次而被捕。[78]

謀炸撫署失敗後，史堅如被捕，各處同志如宋居仁、芝環和尚等人的策應行動亦不得不解散，人人各自逃避。[79]和史堅如一起埋炸藥的宋少東夫婦、史古愚、溫玉山、蘇焯南、練達成等人在炸藥爆炸前已乘輪船赴香港，黃大漢則輾轉逃至南洋。[80]鄧蔭南在史堅如被捕時仍在廣州，知史堅如被捕後即潛赴順德縣的陳村，然後轉往香港新界。[81]

78 據胡神父自述，見胡心泉，「興會革命之一頁」，轉引自羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁 134。

79 宋少東記述，「宋少東」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 350；譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊，頁 97。

80「黃大漢自述」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 354。

81 廖平子，「史堅如案拾遺」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁 249；馮自由，《革命逸史》，第一集，頁 67。

再本年閏八月間惠州會匪猖獗之時謠言四
起誠恐匪類來省潛伏圖為內應先經飭令營
縣嚴密查拏以防不測詎九月初六日黎明時
候臣巡撫衙署牆外忽有炸藥轟發屋瓦震飛
人聲鼎沸即經府縣營汛前往勘驗牆外係
偏街曲巷巷內有宋姓新賃之屋緊貼衙署後
牆牆被衝塌二丈餘屋已深陷成坑兩旁民居
震倒八間壓斃大小男女六人致傷五人當飭
南海縣妥為撫卹並傳屋主詳細根究知由史
堅如代宋少東租賃居住不及十日旋於初七
日由統領介字營總兵馬維騏督率勇役在省
港輪船馬頭將史堅如拏獲解縣訊辦供認為
孫汶黨羽創設興中會伊充廣東省城偽總統
宋子昌即宋少東為頭目聽伊節制炸藥係由
澳門運來令宋少東埋放屋內冀成大事宋少
東裝就火引先行逃避等語提經司道覆訊不
諱業由臣批飭正法梟示犯產封變充公茲據
廣東緝捕總局司道等將拏獲史堅如出力員
弁詳請
奏獎前來臣伏查逆犯史堅如糾眾設會膽敢攜
埋炸藥轟毀署牆其為惠州會匪內應自無疑

義雖臣衙署房屋未被炸損而合省人心甚為
惶惑幸仗
聖主威福立即破獲懲辦一面出示曉諭解散餘黨
免予窮治仍嚴集搜傳密拏逃匪地方始漸乂
安所有拏獲逆犯出力員弁自未便沒其微勞
可否仰懇
天恩俯准將都司銜儘先補用守備張耀山免補守
備都司以遊擊儘先補用五品藍翎儘先拔補
把總張大鵬以千總儘先拔補六品軍功儘先
拔補外委鄧保全以把總儘先拔補已革前署
廣西鬱林營參將林有成留營效力以示鼓勵
而觀後效之處出自
逾格鴻慈除仍飭嚴拏逃犯宋子昌即宋少東務獲
懲辦並飭取各員弁履歷咨部外理合附片具
陳伏乞
聖鑒訓示謹
奏
著照所請該部知道

德壽奏報史堅如炸巡撫衙門之事

除了史堅如被捕外，蓋章擔保宋少東夫婦租屋的劉錦州牧師也被牽連。在審訊時，劉錦州牧師可能因為已把生死存亡完全交託上帝，又或因為想官府知道他是基督徒而在公堂上誦讀聖經和祈禱，以致官府以為他精神有問題。由於博濟醫院的嘉約翰醫生出面保釋他，加上官府知道他是牧師，為免麻煩，就把他釋放了。[82]另一個被捕者是楊襄甫，他是傳道人兼西醫，素與革命黨人交往，由此知革命黨在廣州起事，當時正值中秋，別人家中掛「慶賀中秋」的燈籠，他卻在燈籠上寫上「慶賀新朝」四字。史堅如事敗後，清吏四出緝拿嫌疑人，楊襄甫因燈籠一事受嫌疑被捕；因為他是牧師，遂不判死，改判坐牢。[83]大光觀書樓的左斗山長老雖沒有直接參與此役，只是祕密招攬同志，但也因有前科而受嫌疑被捕，不久因證據不足而獲釋。[84]這幾個基督徒之所以受到比較寬鬆的判決，是因為當時八國聯軍已攻陷北京，原任兩廣總督的李鴻章正在北京與列強說項談判，所以洋人在中國的聲勢更大，同時義和團之亂涉及教徒，此時教徒是否受保護是衙署所關注的。在這種形勢下，衙署自然不敢苛待基督徒。[85]

在這案中唯一被處死的是史堅如。據史堅如在格致書院的老師崔成達說，史堅如被捕時初被解往南海縣署，南海知縣因史堅如有教會背景，恐怕牽涉洋人教案(特別在八國聯軍入京要算義和團的帳時，教案問題是官員最怕惹的)，所以拒不受理，史

82 鄧慕韓，「史堅如事略」(節錄)，同上書，頁247；廖平子，「史堅如案拾遺」，同上書，頁250。

83 廖平子，同上。

84 崔通約，《滄海生平》，頁52。

85 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 250.

堅如就被轉解到番禺縣署審理。[86]在番禺縣衙審訊中，史堅如身受殘酷刑訊，坦然認罪，在供詞中只供出他確知已逃離廣州的同志，如宋少東、蘇焯南，或原本就不在廣州的楊衢雲等人的名字；對其他處境未明的同志，如鄧蔭南等則絕口不提。[87]史堅如被捕的消息很快便傳到格致書院院長尹士嘉、老師崔成達和鍾榮光那裏；當時格致書院因懼拳禍，已於7月間遷往澳門，中文校名改為「嶺南學堂」。[88]因知事態嚴重，尹士嘉聞訊即赴廣州，前往官署欲保釋史堅如。但史堅如那時已經招供，尹士嘉不得要領，遂聯同博濟醫院的嘉約翰醫生，到沙面的美國領事館求領事出面營救。此時，曾於乙未之役中營救基督徒志士的領事喜默已經離任，新領事默為德（Robert Malachi McWade）知道史堅如並非受洗教友，而且沒有教會會籍，認為難以出面干預，後來可能在傳教士多方懇求下，至終也去了官署嘗試，但結果也是失敗。[89]

史堅如被判斬首極刑，同年11月7日（農曆九月十八日）就義。同志聞訊皆痛哭不已，其他人亦深感痛惜。孫中山後來稱他

---

86 崔通約，《滄海生平》，頁54。

87「史堅如供詞」，另參趙矢元，「史堅如及其供詞、絕筆考辨」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯，頁101、104-105。

88《廣州百年大事記》，上冊（廣州：廣東人民出版社，1984），頁97。有謂格致書院之遷澳是受史堅如案的連累，見李志剛，「嶺南大學之基督精神及其影響」，《中國基督教大學論文集》（台北：宇宙光出版社，1992），頁186、202。其實從事情發生之先後次序看，此說錯誤。

89 一般著作都認為默為德乃基於史堅如不是受洗教友而拒絕出面營救，如Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 250。但Edward J. M. Rhoads根據默為德的記錄檔案說，默為德曾應長老會的要求營救史但失敗，見Edward J. M. Rhoads, *China's Republican Revolution: The Case of Kwangtung, 1895-1913*, p. 46.

為「為共和國殉難之第二健將」[90]（孫中山所指的「第一健將」是乙未之役失敗後殉國的陸皓東）。[91]前後兩位為中國共和國殉難的健將都是基督徒。史堅如用自己的生命實踐了早年在中國舊史籍中讀到的荊軻為刺秦王而殺身成仁的古代壯士精神，[92]以及在格致書院所感染到的流血救世志向。[93]他曾對宮崎寅藏說，要改變中國的現狀，就「只有用鮮血來洗滌人心」這個辦法，[94]這種救國方式顯然是取自他在格致書院所領略到的「耶穌基督的寶血洗淨人心裏的罪」之道理，即是不惜犧牲一己的生命來改變人心。其實史堅如和當時不少基督徒革命者那種為救國而自我犧牲的做法，是「效法耶穌為世人殉難的十字架精神」。[95]


史堅如墓

德壽除捕殺史堅如，懸賞謀殺鄭士良外，還要對付其他的主腦人物。當時孫中山不在中國

90 孫中山，「建國方略」，《孫中山全集》，第六卷，頁235。
91 同上書，頁230。
92 黨史會，「史堅如傳」，《革命文獻》，第六十四輯，頁301。
93 黨史會，「史堅如傳」，同上書，頁303。
94 宮崎滔天，《三十三年之夢》，頁173。
95 有學者認為，當時的社會變革者乃效法耶穌為世人殉難的十字架精神。見胡景鍾、王雷泉、邵一誕，「論中西文化交流中的教會大學」，《中西文化與教會大學》，頁18。不過胡景鍾等人以唯物史觀的「社會存在先於社會意識」，把兩者的關係說成：基督教教義反映社會改革的要求。其實是社會改革反映了基督教教義的要求，即是說這教義觸發了社會變革，基督徒革命者所抱耶穌的犧牲精神促使他們不惜犧牲自己以救國。



香港中環結志街五十二號今貌，昔日楊衢雲就在二樓的寓所裏遭槍手擊斃

和香港，其他的主腦人物就是楊衢雲、陳少白等，結果德壽派殺手謀殺楊衢雲，原因可能是據史堅如的供詞，德壽認定楊衢雲是謀炸事件的主謀，所以要置其於死地而後快。1901 年 1 月 10 日，殺手在香港中環結志街五十二號二樓楊衢雲的寓所裏開槍將他擊斃。當時革命黨人多不敢出面為他辦理喪事。因為他是基督徒，幾個道濟會堂及前輔仁文社的基督徒同志，包括王煜初、何啟、區鳳墀、謝纘泰、何汝明等就協助他的遺孀潘氏辦理喪事，遺體葬在香港島跑馬地基督教墳場，現稱「香港墳場」。[96]

96 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 20；吳萱人，「百年前一記冷血槍聲」，《明報》(2000.7.12)，頁 D8。

廣州之役以基督徒為領導核心，整個行動由招攬同志、收集情報、偷運炸藥以至謀炸官署，主事者及行事者大部分是基督徒，而被捕者和營救被捕者的亦全是教會人員；期間被借用的機關及史堅如的藏身之處，大部分也是教會和教會機構。廣州之役事敗後，官員知此案涉及教徒已頗感棘手，適值義和團之亂引致八國聯軍入京，官員感到更大壓力。案中被處死的只有史堅如一人，總算牽連不廣，這與此次革命涉及基督徒和教會不無關係。

據崔通約估計，參與惠州起義和廣州煤炸之役的人員中有百分之三十是基督徒，另有培英、格致兩間基督教書院的部分學生，其中也多是基督徒。[97]

此役失敗，國人的反應跟前次乙未之役失敗時大不相同。以往起義失敗時，革命黨人被咒詛謾罵為「亂臣賊子大逆不道」，但這一次據孫中山說：「鮮聞一般人之惡聲相加，而有識之士，且多為吾人扼腕嘆息，恨其事之不成矣，前後相較，差若天淵。」[98] 有此態度的轉變是因為國內的意識風氣比前開放，但更重要的，是因為國人對清廷感到愈



楊衢雲墓之「斷頭碑」，位於香港墳場

97 崔通約，「我之革命經過」，中華民國開國五十年文獻編纂委員會編纂：《中華民國開國五十年文獻：革命之倡導與發展（上）——興中會》，頁636。

來愈失望，寄望於清廷改革的希望漸次破滅。戊戌維新本是在維護皇權的大前提下發起的，清廷竟捕殺和通緝忠君愛國的維新黨人。庚子義和團之亂所引致列國加諸中國的極大屈辱，更激起愛國志士對西太后的憤恨。公曆8月（庚子七月）維新派唐才常等人組自立軍起兵勤王（指光緒）事未成而被捕殺，也普遍令國人對滿清政權更為絕望。興中會庚子之役剛好發生在上述事件之後，是故愈來愈多國人對興中會革命的看法有明顯的轉變，甚至國內的非基督徒也開始尋求和走上反滿救國的道路。自此革命救國的重任不但落在基督徒的身上，就連國內其他的知識分子、留學生以至軍人，也陸續投身於革命事業中。



「心信其可行，則移山填海之難，終有成功之日；心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期。」

——孫中山

98 孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁9。



孫中山在選擇由誰擔任廣東都督的問題上，反對哥哥孫眉出來做官。孫中山堅持把國事與家事分開，堅稱公事公辦。他對孫眉耐心地解釋說：「家事，我聽你的；國事，可就不能隨便。管理眾人的事，你沒本事，勉強讓你去做，會誤國事的。」

「人能盡其才則百興。」——孫中山



第九章

大明順天國之役

庚子惠州之役及廣州之役相繼失敗後，興中會部分基督徒志士翌年即開始籌畫下一次的革命活動。他們聯合太平天國遺臣洪全福，議定於1903年（癸卯）元旦前夕在廣州起事，並預先定立國號為「大明順天國」，結果又是事泄失敗，不少志士被捕殉難。跟以往的興中會一樣，此次策畫起義的核心領導人全是基督徒，包括洪全福、謝纘泰、李紀堂，以及行動首領梁慕光、李植生等。他們議定於成事後以基督徒容閎為臨時大總統。而其他領導志士和主要行動人員也大都是基督徒。這點是美國學者伊芙•晏雯特洛在她研究此次起義的文章中所強調的。[1]他們雖然大部分是興中會的舊人員，但這次行動與孫中山、陳少白等興中會的領導人並無直接關係，而是由部分興中會骨幹另起爐灶的一次革命行動。在歷史上，此役或依其國號稱為「大明順天國之

1 L. Eve Armentrout,"The Canton Rising of 1902-1903: Reformers, Revolutionaries, and the Second Taiping," *Modern Asian Studies*, 10.1（1976):92.

役」，或按其起事年期稱為「壬寅之役」，或因其最高領導人是洪全福而稱為「洪全福之役」。伊芙•晏雯特洛因見洪全福是太平天國遺臣，且見其動機也是希望重建太平天國，所以也稱之為「第二次太平天國」(the Second Taiping) 之役。

大明順天國之役的起因及醞釀

這次起義計畫雖然不是由興中會發動，但其最初動機卻是由興中會庚子起義失敗的餘緒所激發的，孫中山也曾指出這一點：「自惠州失敗……其受革命風潮所感興起而圖舉義者，在粵則有李紀堂、洪全福之事。」[2]



李紀堂像

2 孫文，「革命原起」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁10。



青山農場遺址的原建築物，位於香港新界屯門

首先是李紀堂在庚子起義「失敗之後，心有不甘」。[3]其心情是可以理解的，因為他在庚子起義中捐助了不少革命經費，卻竟以同志敗死收場。他在庚子事敗不久即往上海、北京、天津多處，探究內陸的人心趨向，結果發現人心漸變，尚有可為。遊歷三個月左右，在1901年6月返回香港，決定設立革命基地。他在香港新界屯門鄧蔭南的青山農場隔鄰購地從事農畜業，同時以其農場作為革命基地。[4]較早時鄧蔭南逃離廣州輾轉赴香港，用自己以往捐助革命經費後餘下的財產，在屯門開設了一個農場，藉以藏身。[5]兩個農場都由鄧蔭南作經理，負責管理；[6]在李紀堂的農場中建有一房子，作辦事處之用。

3　李紀堂編誌，「李紀堂」，《革命文獻》，第六十四輯，頁345。
4　同上。
5　馮自由，《華僑革命開國史》，頁13。
6　羅香林，《國父在香港之歷史遺蹟》，頁37。

當時興中會之敗軍撤至香港，苦無棲身之所，孫中山就建議李紀堂將那房子用作接待他們的招待所。[7]那房子後來更在多次起義中用作接待起事人員、運濟餉糧軍火，以及貯藏器械的機關。據羅香林教授實地的調查訪問，那裏還有軍火庫和練習射擊的靶場。[8]1901年宋居仁發動博羅葉姓村民謀殺知縣時，就和村民到那裏購買長槍。[9]孫中山在1902年曾到那裏[10]親手種植桄榔樹，種畢就為未來的革命事業向上帝祈禱說：「願上帝庇佑，推倒滿清，興建中華，革命成功，此樹當永庇長生。」[11]可見孫中山在庚子之後仍不斷努力，以圖再起，並倚靠他所相信的上帝以成其事。



孫中山於1902年在屯門
親手所種的桄榔樹之今貌

7 饒展雄、黃艷嫦，「孫中山與香港瑣記」，《廣東文史資料》，第五十八輯，頁27。

8 羅香林，《國父在香港之歷史遺蹟》，頁35。

9 「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁158。

10 據《孫中山年譜》，頁54-55、70、78、86，以及吳倫霓霞、陳勝鄰編，《孫中山在港澳與海外活動史蹟》（香港：香港中文大學聯合書院；廣州：中山大學孫中山研究所，年份不詳），頁iv、vi之「孫中山在港澳和海外主要活動一覽表」所示，自乙未之役至1911年推翻滿清時期，孫中山絕少在香港停留，即使有，時間也很短，而且只是留在停泊於港口的輪船上，只有在1902年1至2月間和12月上岸寄居的時間較長，故可推知他在1902年到此農場植樹。

11 譚永年主編，甄冠南編述，《辛亥革命回憶錄》，上冊，頁49。

李紀堂鑒於當時從喪父所得的遺產，經資助庚子之役後，仍剩下不少，[12] 足夠支持再次起義，又鑒於看見國內民心的變化，就決定再「幹一番大事業，而不甘以享福逸樂的二世祖終其身」，[13]除開設農場作為革命基地外，又積極留意再次起義的機會。不久機會來了，興中會同志謝纘泰介紹了太平天國遺臣洪全福給他認識，從此三人常常聚在一起，籌畫發動起義。[14]

謝纘泰當時亦熱衷於找機會繼續搞革命，一來是要完成革命救國的大業，二來是要為他那位被清廷買兇殺死的老友楊衢雲復仇。[15]在興中會同志中，謝纘泰和楊衢雲最要好，二人又是前輔仁文社的社友，楊衢雲被殺後不久便查出是廣州政府所為，謝纘泰反清之意更烈。謝纘泰的父親謝日昌是三合會前輩，以往在澳洲經商，亦有強烈的反滿情緒，和洪全福是好友。洪全福是三合會首領，常念念不忘以某種形式恢復太平天國；謝纘泰常聽他講太平天國的遺事和三合會的活動，認為洪全福是可以合作發動革命的人。要起義就要有經費，正等候機會之際，謝纘泰聞興中會同志李紀堂欲再舉事，於是就把洪全福介紹給他認識；相見後，知道大家志同道合，很是投契，三人就結成一革命陣線。

洪全福（1834-1910）不是興中會的人，他原名春魁，字梅生，「全福」之名是他和謝纘泰、李紀堂籌畫起事時改的，以示

---

12 李紀堂編誌，「李紀堂」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 344-345。

13 簡又文記，「李紀堂自述」，《廣東文物》，中冊，頁 440 下。

14 廖平子，「洪全福起義始末」，《革命文獻》，第六十七輯，頁 314。該文說李紀堂是在壬寅年（1902 年）認識洪全福，相信這是錯誤的，正確年份應是 1901 年，見李紀堂編誌，「李紀堂」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 345。

15 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 162。

受洪秀全的福蔭。[16]他從小跟隨洪秀全，有豐富的軍事經驗，屢立戰功，被封為三千歲，[17]爵位是瑛王。他和洪秀全的關係眾說紛紜，一般人說他是天王洪秀全的姪兒，也有說他只是洪秀全的族人。李紀堂則說他是洪秀全的三弟，所以人稱他為三千歲。但李紀堂在另一處記載中又說他們並無親屬關係，因為二人同姓，大家就誤以為他是洪秀全的親屬。[18]太平天國敗亡後，洪全福逃亡海外，曾業航海，常在香港德己立街蘭桂芳的行船館出入。他本身也是三合會首領。李紀堂結識洪全福時他已六十多歲，李紀堂形容當時的他「信耶穌，拜天父一如太平軍人物」。[19]洪全福是否像洪秀全那樣，所信的並非正統的基督教就不得而知了，不過他顯然是以基督徒的身分表現人前；同時史扶鄰指出，他屬於香港的德國教會，[20]故此他的基督徒身分被一般教會所認同。太平天國敗亡後，其散在各處的餘黨，仍有不諱言自己是信耶穌和跟教會有連繫的。[21]洪全福就是這樣。

洪全福是太平天國餘黨，就算他不是正統教會的信徒，基督徒革命者也願意和他合作。反之，當時一般教會都視太平天國為逆黨，上海廣學會出版的《萬國公報》甚至把太平天國的起義

16 馮自由，《華僑革命開國史》，頁10。

17 李紀堂編誌，「李紀堂」，《革命文獻》，第六十四輯，頁345。

18 許師慎，「李紀堂先生訪問記」，《革命先烈先進傳》，頁523。

19 簡又文記，「李紀堂自述」，《廣東文物》，中冊，頁440。

20 Harold Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, p. 306.

21 禮賢會傳道人王元深就遇過這樣的太平天國餘黨，王元深在「自傳——歷艱明證記」中記載：「同治二年（1863年）……往英德縣河頭墟對岸，入一村傳道，彼處多係洪黨，在南京投回家者，有數人自謂在南京時亦奉耶穌教，皆稱教會人為兄弟。」轉見羅彥彬輯，《中華基督教禮賢會在華傳教史，1847-1947》，頁118。

軍稱為「粵匪」，與赤眉、黃巾、捻亂「諸匪」並列。[22]太平天國興起時，太平軍宣稱自己是基督徒，一般傳教士都對他們深表同情，同時祈望可以在太平天國的統治範圍內自由傳教。但當發現太平天國的基督教信仰出現種種偏差謬誤而又無力糾正時，這些傳教士對太平天國的態度就變為反感甚至唾棄了。[23]列強跟中國分別在1858和1860年簽訂了天津條約和北京條約，此後西人可以更廣泛地在中國通商和傳教，他們發覺與清政權保持良好關係，比把祈望放在太平天國身上更為實際。[24]自此傳教士、西方外交官及商人都認為，維持滿清政權的穩定性是最上算的。所以傳教士不斷教導華人信徒要遵守使徒保羅所講的教訓——權柄是上帝命定的，例如1902年的《萬國公報》就有一篇文章指出：「凡違逆有權者，即違逆上帝之命，是當定罪。」[25]相反，對基督徒革命者來說，太平天國絕不是「逆」或「匪」，例如孫中山就把洪秀全看為大英雄，[26]認為「太平天國一朝，為吾國民族大革命之輝煌史」。[27]謝纘泰每聽洪全福講述太平天國遺事，更「悠然神往」。[28]李紀堂也認為洪秀全的運動是「革命」。[29]基督徒革命者樂於和太平天國的遺臣合作，他們不像傳教士那樣的

22 施本思，「自由篇」，《萬國公報》，卷一五五，合訂本第三十三冊，頁20637。
23 傳教士對太平天國態度的改變見茅家琦，《太平天國對外關係史》（北京：人民出版社，1984），頁271-317。
24 鄧元忠，《美國人與太平天國》（台北：華欣文化事業中心，民72），頁164。
25 耶牧師撰，季理斐譯，「論耶穌教與國家關係」，《萬國公報》，卷一六一，合訂本第三十三冊，頁21035。
26 陳少白，「興中會革命史要」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁24。
27 孫中山，「與劉成禺的談話」，《孫中山全集》，第一卷，頁217。
28 馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁118-119。
29 簡又文記，「李紀堂自述」，《廣東文物》，中冊，頁440。

着眼於他們的信仰是否正統，而是着眼於他們是否也具有「倒滿興漢」的民族大義；何況洪全福已被一般教會接納為信徒。

三人既成同志，謝纘泰就建議李紀堂加入三合會，以便招攬三合會成員。謝纘泰本身已是三合會的人，洪全福是三合會龍頭，李紀堂若成為三合會會員，這領導班子就會更具號召力。李紀堂是香港太平紳士，又是東華醫院的值理，享有崇高的社會地位，[30]但為了國家民族，他毅然答應宣誓入會，由洪全福主盟。他後來說那次的入會儀式是「一反先例」的，[31]儀式至為簡單，只有謝日昌、謝纘泰父子在場。幾個基督徒就此舉行了免除迷信做法的三合會入會儀式。有三合會背景的基督徒的起義領導核心由此形成。整個領導階層都是有三合會背景的基督徒，包括兩位主將梁慕光和李植生。

跟以往興中會起事時一樣，他們當時所能動員的兵力仍以會黨和綠林為主。洪全福表示，他是三合會龍頭，招募會黨成員並不困難，何況其他領導者也有這樣的背景，人力方面不成問題。大家認為最棘手的倒是經費問題，款項實在不易籌措。當時李紀堂仍有大部分遺產在手，於是慨然表示願意獨力承擔所需經費。洪全福可以調動人力，李紀堂有財力，他們於是更積極地策動起事。[32]他們先在香港德己立街二十號的頂樓設總機關，掛出「和記棧」招牌以作掩飾，如此便開始了策動起義的工作。

1901年9月26日（光緒二十七年八月），這幾個核心領導

---

30 馮自由，《革命逸史》，第三集，頁161。
31 許師慎，「李紀堂先生訪問記」，《革命先烈先進傳》，頁523。
32 廖平子，「洪全福起義始末」，《革命文獻》，第六十七輯，頁314。



革命機關和記棧原貌



和記棧今已成為位於中環威靈頓街二十四號的威靈頓公爵大廈

人正式會商起義策略，[33]興中會會員鄧蔭南也有分參與其中。[34]其實除洪全福外，其他的都是興中會人員。他們在會議中選定了起事的負責人，以及未來事成後的元首與政制模式。

在重點人物方面，乃由李紀堂負責主持香港總機關「和記棧」，所有購械、策畫等工作都在此進行。[35]洪全福因為德高望重，又是三合會龍頭，自幼隨洪秀全征戰，軍事經驗豐富，故被推舉為革命軍首領，[36]負責聯絡內地及北江一帶的洪門兄弟。[37]道濟會堂的何啟也被邀請負責對英國之外交事宜。[38]謝纘泰則負責籌組政府。[39]謝纘泰不但為未來的政府預先定立「大明順天國」的國號，還和父親推舉容閎於事成後擔任臨時大總統兼負責對美國之外交工作，眾人都贊成此議。據有分商議這事的李紀堂說，當時他們贊成此議是因為「容閎是第一個留學美國的老前輩……一般人所信仰的」。[40]他們推舉這位曾經留學美國的容閎

33 馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁121；香港大學之劉潔貞把日期定為1901年8月，可能是因沒有把有關文獻所慣用之農曆轉為公曆，見Chan Law Kit-ching, *China, Britain and Hong Kong* (Hong Kong: Chinese University Press, 1990), p. 60.

34「鄧三伯」，《革命文獻》，第六十四輯，頁332；另見L. Eve Armentrout, "The Canton Rising of 1902-1903: Reformers, Revolutionaries, and the Second Taiping," *Modern Asian Studies*, 10.1 (1976):92。有報告稱，基督徒Tang Lo Sam是其中一個主要支持者，並指他是香港李紀堂農場的總監督。故本文可以肯定 Tang Lo Sam 必然是鄧蔭南無疑，鄧蔭南又稱鄧三伯，又叫「老三」，Lo Sam音譯是「老三」。

35 馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁122。

36 陳春生，「壬寅洪全福廣州起義記」，《革命文獻》，第六十七輯，頁308。

37 李紀堂編誌，「李紀堂」，《革命文獻》，第六十四輯，頁345。

38 簡又文記，「李紀堂自述」，《廣東文物》，中冊，頁440。

39 同上。此處李紀堂可能一時忘記了楊衢雲已死，故說組織政府的是楊衢雲和謝纘泰二人。

40 許師慎，「李紀堂先生訪問記」，《革命先烈先進傳》，頁524。

為未來的總統，而不推舉領導此次起義行動的洪全福，除了因為容閎是「一般人所信仰的」之外，[41]也因為他們希望未來的政府是個奉行美式民主共和制度的政權，而不欲重蹈太平天國的覆轍。雖然這次的革命頗有太平天國的影子，但洪全福本人顯然沒有要當未來最高領袖的野心。1900年春，容閎因較早時戊戌政變的牽連而從中國逃難到了香港，當時楊衢雲和謝纘泰曾往酒店會見他，和他談論革命的志向。[42]故此那時他們已相識，也知道彼此的意向和想法。

大明順天國政權的形式和性質

洪全福、李紀堂、謝纘泰等人在正式發動起義行動之前，已憧憬着未來政權的具體形式。洪全福是太平天國遺臣，有重振太平天國之志，「大明順天國」除有「復明」的意味外，顯然還有太平天國的影子，如「大明順天國元年南粵興漢大將軍四言安民告示」中的其中一條就是「立太平基」；[43]伊芙•晏雯特洛亦稱大明順天國為「第二太平天國」。但是實際上，他們構想中的新政權有明顯的民主共和性質，他們是中國第一個具體提出這種政治制度的革命團體。

「大明順天國」簡稱「大明國」，[44]起義者（包括領導階層及基層力量）大部分都具有「反清復明」的傳統三合會背景，使

41 容閎跟革命派和維新派的人關係要好，兩方面的人都很尊重他，1900年維新派中人的「自立會」還推舉他做會長，見本章下文。

42 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 18.

43「大明順天國元年南粵興漢大將軍四言安民告示」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊，頁327。

44 同上。

用「大明」這字眼能暫時給參加者一個鮮明的共識。「順天國」一詞是指「順天應時」，[45]而不是說「天國」，但據其當時的文件所示，這國度含有基督教信仰中「天國」的意味。這和太平天國中「天國」的用法相似，是指人間所建立的神的國度；從「大明順天國元年南粵興漢大將軍申明紀律告示」中，就可以看出太平天國之「天國」的影子，「告示」說：「本將軍宗旨係專為新造世界，與往日敗壞世界迥乎不同。」[46]這「新造世界」相似於太平天國所自稱的「小天堂」或「人間天堂」，[47]是一個在人間建立的理想國度，兼有聖經啟示錄所預言的新天新地、去舊立新的意味。

新國度雖然有「大明」的名義，具有濃厚的反滿復漢意味，[48]同時又有太平天國的影子，實際上卻不是要恢復明朝或漢人的帝王統治。它在政權性質上又和太平天國完全不同，是不假借神權實行專制的。太平天國諸王假借天父天兄之名實行獨裁專制，太平天國成立前之拜上帝會已常託天父天兄下凡，以取得追隨者對其首領的信心和順服。太平天國建都南京後，天王洪秀全更說自己是「天生真主，命作君王」，而「真主做事，即是天做事，其詔書即天書」，[49]這完全是「君權神授，所以臣民要服從君權」

45「大明順天國」的「順天」是指「順天應時」，同上。

46「大明順天國元年南粵興漢大將軍申明紀律告示」，同上書，頁 324。

47 據梁發的《勸世良言》，天上的天國就是「大天堂」，在人間所建立的天國就是「小天堂」或「人間天堂」，即太平天國。見史式，《太平天國詞語匯釋》(成都：四川人民出版社，1984)，頁 54。

48「大明順天國元年南粵興漢大將軍檄」數算滿人侵略剝削漢人之慘況，並說「此正天亡滿清之時，即為天興我漢之際」。見《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 322。

49 見饒任坤、陸仰淵、李福彥，《天國興亡》(廣西：中國青年出版社，1988)，頁 224-225。

的觀念。[50]這種君權神授的思想和皇權主義，實在從太平天國洪秀全和楊秀清等人的表現中顯露無遺，其形式和性質與中國傳統的帝王政治並無二致，[51]雖打着基督教的招牌，卻將中國傳統帝王政治的落後性徹底暴露。大明順天國就不是這樣，它擺脱神權觀念，暫時「行歐洲君民共主之政體，天下平後，立定年限，由民人公舉賢能為總統，以理國事」，[52]儼如英美的君主立憲和民主共和國的政體，遠比太平天國進步。起義的領導者絕無假借神權遂其個人政治野心的企圖，他們打江山不是為了做皇帝，而是要還政於民，由人民選出治理國家的總統。大明順天國具體地説明了一個由「君民共主」過渡至「由民人公舉賢能為總統」的民主政體，這在中國革命黨中實屬首創。比方説興中會在入會誓詞中雖有「創立合眾政府」的字眼，卻並無説明「創立」之辦法，[53]其宣言章程等更只是籠統地提到「興中」、「振興中華」，而沒有説明新政府的建立和形式。[54]再者，1900年另一個維新派的革命團體自立會雖設立「國會」，但其會章和宣言更只「講愛國忠君之實以濟時限」。[55]然而，大明順天國卻清楚説明了新政權

50「君權神授」觀念在一些基督徒革命者的思想中有另一個方向的推論：「君權神授，所以君要依神旨統治」，見左斗山，「人事有更天道不移論」，《萬國公報》，卷一一三，合訂本第二十八冊，頁 17751。

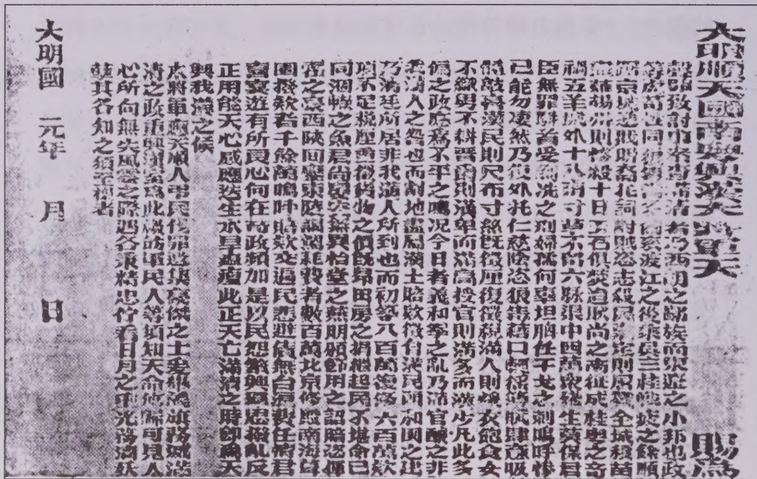
51 沈嘉榮，「民主主義，還是皇權主義？」，《太平天國史論文集》(廣東、廣西：人民出版社，1983)，頁 128-149；饒任坤、陸仰淵、李福彥，《天國興亡》，頁 220-224。

52「大明順天國元年南粵興漢大將軍申明紀律告示」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 324。

53「檀香山興中會盟書」，《孫中山全集》，第一卷，頁 20。

54「檀香山興中會成立宣言」、「香港興中會宣言」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁 85-89。

55 張篁溪，「記自立會」，同上書，頁 253-257。


大明順天國南粵興漢大將軍[illegible]天[illegible]

竊聞致討[illegible]者[illegible]西胡之[illegible]族而[illegible]之小邦也政
[illegible]苛[illegible]同[illegible]家渡江之後[illegible]三桂[illegible]之餘順
[illegible]京城[illegible]害[illegible]賊恣志殺[illegible]則[illegible]全城殺苗
[illegible]揚州則屠殺十日玉石俱焚[illegible]尚之南征成桂粵之奇
禍五羊城外十八浦寸草不留六脉張中國[illegible]生靈保[illegible]
臣無罪[illegible]首受[illegible]洗之刑婦孺何辜坦胸任干戈之劍嗚呼慘
已能勿[illegible]然乃從外[illegible]仁慈陰恣狼毒[illegible]日[illegible]肆意吸
髓敲骨漢民則尺布寸絲既從厘復從稅滿人則[illegible]衣飽食女
不織男不耕晉爵則滿卑而漢高授官則滿多而漢少凡此多
偏之政[illegible]為不平之鳴況今日者義和拳之亂乃滿官釀之非
我漢人之咎也而割地[illegible]滿土賠款[illegible]付漢民[illegible]和團之[illegible]
乃滿廷所居非我漢人所到也而初[illegible]八百兆[illegible]六百兆款
則不足[illegible]從[illegible]物之[illegible]既[illegible]田房之捐[illegible]起民不堪命已
同涸轍之魚[illegible]尚[illegible]異怡堂之燕明頒節用之詔暗[illegible]
[illegible]之[illegible]西陝[illegible]耗費者數百萬北京[illegible]南海[illegible]
園撥款者千餘萬嗚呼賠款交迫民[illegible]避債無自[illegible]數任[illegible]君
[illegible]遊有所民心何在[illegible]政頻加是以民怨[illegible]興[illegible]亂反
正用能天心感應[illegible]生[illegible]旱[illegible]疫此正天亡滿清之時即為天
興我漢之候
本將軍[illegible]天順人[illegible]民[illegible]罪[illegible]之士[illegible]城[illegible]
清之政[illegible]為此[illegible]民人等須知天命[illegible]可見人
心所向[illegible]風雲之際[illegible]各[illegible]精忠[illegible]日月之[illegible]光[illegible]妖
[illegible]其各知之須至檄者

大明國　元年　月　日

大明順天國南粵興漢大將軍檄文

的民主形式和性質。

此外，大明順天國在「告示」中申明，「無論官民相待如平等……即耆老小民有事申訴，亦必以平等之禮接見」，[56]這和中國社會官尊民卑的觀念及太平天國階級分明的等級制度亦截然不同，特別於太平天國建都後，在領導層中已不能平等相待，而是要嚴格地執行君臣之禮，除了楊秀清可以站着向天王奏言外，其他人都要跪着奏言；普通人若見「諸王出巡而不跪於道旁」，動輒會被處死。[57]大明順天國有明顯歐美式之「在上帝面前人人平等」的平等主義。這種觀念在中國基督徒思想中並不陌生，中國最早期信徒之一的梁發，也在他的《勸世良言》中表達了這種

56「大明順天國元年南粵興漢大將軍申明紀律告示」，同上書，頁 324。
57 沈嘉榮，「民主主義，還是皇權主義？」，《太平天國史論文集》，頁135-136。

觀念：「世界上萬國之人，在世人所論，雖有上下尊卑貴賤之分，但在天上神父之前，以萬國男女之人，就如其之子女一般，所以論拜求天上神父者，不拘上下尊卑貴賤人等。」[58]興中會諸人如史堅如、如今的大明順天國等人都是抱着這種平等觀念而發動革命的。

大明順天國雖有三合會和太平天國的影子，成員又有這兩種背景，但他們多是接受過西方基督教文明洗禮的基督徒，其中謝纘泰、容閎等人甚至親身體會過西方基督教社會的生活。他們大都抱有基督教信仰和文明的理想，因此他們構想中的大明順天國政權具有歐美民主政治的性質。由此可見，基督徒革命者已把三合會和太平天國的反滿鬥爭改造為民主共和的革命。

容閎與大明順天國

洪全福等志士打算在大明順天國成立後，以容閎為臨時大總統，並獲得容閎答允。容閎自小在美國留學，接受西方基督教教育，篤信耶穌教，[59]是美國基督教文明培育出來的新式知識分子，對美國的宗教、政治、社會有深切的體會。這次革命完全符合他的體會和理想，故他答允做未來大明順天國的總統。

容閎（1828-1912），字達萌，號純甫，廣東香山人，幼年時曾在澳門荷蘭傳道會（Netherlands Missionary Society）傳教士郭實臘（Charles Gutzlaff, 1803-1851）夫人開辦的學堂和馬禮遜教育會（Morrison Educational Society）學堂讀書。1847年校

58 梁發，《勸世良言》，頁150-151。
59 范文瀾，《中國近代史》，上冊（北京：人民出版社，1962），頁312。

長勃朗牧師（Rev. Samuel R. Brown）帶他和另外兩個同學黃勝、黃寬往美國求學，成為最早期留學美國的中國學生；容閎後來進入耶魯大學讀書。[60]耶魯大學是在第二次美洲大奮興時期由公理宗（中國人稱之為綱紀慎）教會開辦的，容閎在這間注重靈性而又自由的學府裏受教育，深深體驗到第二次大奮興給美國社會所帶來的道德風氣和人道主義精神，[61]其知識、道德、理想皆有增進。據他說，這三方面愈益增進，就愈見中國之腐敗和中國人身受其害之苦，心中就愈有衝動要回中國去將這種文明灌輸給同胞，好使中國趨於文明富強。[62]

美國基督教社會之文明與中國實況的差異，觸發容閎要回國去改革祖國；這和孫中山在檀香山的經驗是一致的，「比較」的確引起了「批判」。在美國讀書時，教會希望他畢業後回國當傳道人，可他當時已有強烈的救國之志，認為在中國傳道的果效不會理想，因為中國人之「信力薄弱」，信了教也很容易反悔。故他寧願用文明來改造祖國，認為如此收效會更大。[63]中國當時最需要的，就是這種文明，他「相信這種西方基督教文化能夠使中國救亡圖存」。[64]容閎雖然認為當時中國最需要的，是基督教文明而不是基督教信仰，但他的基督教文明是包括基督教信仰的。

---

60 容閎簡單而完整的傳記可見於 Arthur W. Hummel, ed., *Eminent Chinese of the Ching Period, 1644-1912*（Washington: U. S. Government Printing Office, 1943）, pp. 402-405.

61 第二次美洲大奮興及其對美國社會的影響，見Williston Walker, Richard A Norris, et al, *A History of the Christian Church*, fourth edition（New York: Charles Scribner's Sons, 1985）, pp. 652-655.

62 容閎，《西學東漸記》（台北：廣文書局，民 66），頁 26-27。

63 容閎，同上書，頁 22、26-27。

64 于醒民等人，《宋氏家族第一人》，頁 378。



容閎

1854年，容閎於耶魯大學畢業，同年秋買棹返中國，[65]在廣州任美國駐廣州代辦伯駕醫生的書記；一邊篤實地過基督徒的生活，[66]一邊伺機將西方基督教文明引入中國。適逢由兩廣人領導的太平軍攻佔了兩廣總督葉名琛的家鄉湖北漢陽，並焚毀其財產，葉名琛趁機報復，大肆捕殺在廣州的暴動分子，很多無辜者被殺。容閎見此「憤懣之極，乃深惡滿人之無狀，而許太平天國之舉動為正當」。[67]1860年他曾往訪太平天國天京，謁見干王洪

65 容閎赴美求學的經過見王少如，《近代出洋史話》(上海：學林出版社，1989)，頁92-98。

66 容閎返中國後仍照常返教會做禮拜，見容閎，《西學東漸記》，頁43。

67 容閎，同上書，頁37。

仁玕，洪仁玕在香港曾任倫敦會傳道人，那時容閎已認識他。[68] 此次和洪仁玕見面，容閎向他提出建立一個更好的國家的「七事」（即七個建議）。在學校教育一項中，他建議「頒定各級學校教育制度，以耶穌教聖經列為主課」，[69]可惜其建議不獲其他王接納。[70]

洋務派興起時，容閎漸被洋務派起用，曾助曾國藩、李鴻章、丁日昌等洋務大臣辦理洋務及教案，頗獲器重。他服務清廷亦旨在救國，可是他並不滿足於洋務運動只限於器物改革。雖然器物對中國富強也很重要，可是他認為只有讓更多中國人接受西方文明，包括基督教信仰，才可以「改良東方文化，必可使此老大帝國一變而為少年新中國」。[71]於是他向曾國藩、丁日昌等大員建議派學童赴美讀書，幾經努力，才於1872年促成幼童赴美留學之計畫。

容閎所提倡的西方教育不僅在於學識的灌輸，也包括遊戲、運動和基督教教育等，故此也讓留學幼童進行「祈禱之事，或星期日至教堂瞻禮」，[72]結果有不少在他監管下的留美幼童信了基督教。[73]當時甚至有部分學生組成「中華歸主團」（Chinese Christian Home Mission），提倡把中華帝國基督化，更企圖發動向祖國傳教。[74]但清廷和官僚們心目中的留學教育並不是包括

---

68 容閎，同上書，頁66。
69 容閎，同上書，頁67。
70 容閎，同上書，頁66-68。
71 容閎，同上書，頁104。
72 容閎，同上書，頁80。
73 見勒法格著，高岩譯，《中國幼童留美史》，頁50-76。
74 高宗魯編譯，「中國留美幼童書信集」，上，《傳記文學》，第三十四卷，第二期，頁60。



1872 年 9 月 13 日，首批赴美讀書的中國幼童抵達加州舊金山

基督教信仰的「全盤西化教育」，[75] 因此他們在 1880 年上諭，「着李鴻章、陳蘭彬將學生嚴加約束，如有私自入教者，即行撤回」，[76]結果這批幼童中信了基督教的皆被強迫歸國，[77]連容閎的姪兒容揆也被迫令回國接受處分。[78]容閎本人則因學生信教問題與駐美全權公使陳蘭彬、留學生監督吳子登交惡，被陳蘭彬參劾，[79] 加上江南道監察御史李文彬又彈劾留美幼童「多入耶穌

75 同上書，頁 51。
76 總理各國事務衙門奕訢等：「奏請將出洋學生一律調回摺（節錄）」(光緒七年五月十二日），收於陳學恂等編，《中國近代教育史料彙編 • 留學教育》(上海：上海教育出版社，1991），頁 151。
77 勒法格著，高岩譯，《中國幼童留美史》，頁 76。
78 同上書，頁 51。
79 容閎，《西學東漸記》，頁 120-122。

教」，所以在1881年5月總理衙門接受陳蘭彬等人的建議，撤回全部留美幼童。[80]

這事件說明了基督徒和一般國人對西方文明內容的理解有所不同。幼童留學運動的失敗的確加深了容閎對清政府的不滿，但為了救國，他仍數度用不同的方式鼓動清廷改革。甲午戰爭後，他因向朝廷大員建議改革不獲接納，而轉向結識康有為、梁啟超等維新分子。光緒親政後頗思革新，容閎認為他是有為的賢君，於是積極參與維新，為此他留居北京，他的住所甚至成為維新派領袖會議的場所。可是這次改革的希望又告幻滅，1898年秋戊戌政變，他在營救光緒失敗後，又聯同傳教士幫助康有為、梁啟超出走。不久六君子遇害，清廷到處搜捕維新分子，他也被迫逃離北京，藏身於上海租界。[81]

1900年，當興中會推動第二次革命時，容閎和維新派人士唐才常等人在上海組織自立會，欲發動志士革命勤王。維新運動失敗後，容閎和其他維新志士雖然認為用溫和手段改革已經無濟於事，但又不欲推翻朝廷，因為光緒雖是滿人，卻不失為一位開明的君主。他們認為光緒既因維新而被慈禧幽禁，如今只有用革命手段剷除以慈禧為首的朝廷守舊勢力，扶植光緒，中國才有希望。自立會於7月1日正式在上海開「國會」，容閎以四十二票當選為會長，而當時正在努力翻譯西方名著的嚴復則以十五票當

80 高宗魯編譯，「中國留美幼童書信集」，上，《傳記文學》，第三十四卷，第二期，頁60。

81 Timothy Richard, *Forty-five Years in China*, p. 266；容閎，《西學東漸記》，頁144-145。

選為副會長。[82]二人票數差距之大，反映了容閎在維新派人士中的重要地位。自立會發動自立軍，欲在湖北長江一帶起事。此時亦有興中會的人參加自立軍，容閎的堂弟容星橋便是其中之一。容星橋是基督徒，1895年加入興中會。[83]8月，自立軍起義失敗，在漢口的機關被破獲，唐才常等人被捕殉難，[84]容星橋被張之洞定為「匪首」，點名通緝，卒化裝逃脫，與容閎在上海會合孫中山，一同逃至日本。

容閎矢志救國，祈望中國在清廷改革下邁向富強，可他屢戰屢敗，最後選擇走上推翻滿清皇朝的道路，接受大明順天國志士的邀請，出任臨時大總統，因為大明順天國的政治性質正好符合他的理想。

行動人員的招集及起事的策略

繼基本部署完成後，便是聯絡行動人員。庚子惠州及廣州之役縱然失敗，但參與此役的「基督教革命信徒並不因此而志餒」，[85]反而欲謀再起。當時興中會領袖楊衢雲、鄭士良相繼被殺；孫中山在日本、安南等地為興中會下次的起義作準備，四處

82 丁文江、趙豐田，《梁啟超年譜長編》（上海：上海人民出版社，1983），頁243。

83《孫中山年譜》，頁42。星橋的後人說星橋是容閎的堂弟而不是姪兒，見容應萸，「自立軍起義前後的容閎與康梁」，關肇碩、容應萸，《香港開埠與關家》（香港：廣角鏡出版社，1997），頁85。

84 自立軍之役的經過見馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁66-69、76-77。

85 據庚子廣州之役中營救史堅如的興中會志士崔成達的觀察，崔滄海，「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號（民16.6），該文頁3。

奔走；[86]陳少白適逢父親及未婚妻史憬然（史堅如之妹）相繼去世，香港興中會及《中國日報》業務又要他操持……[87]因着這種種的原因，此時興中會的力量薄弱，準備不足，故此不敢貿然發動起事。如今洪全福聯合謝纘泰、李紀堂發動革命，興中會的舊人都紛紛參加，宋居仁就是在這種情況下參加起義活動的。

宋居仁在庚子廣州之役中負責發動西江及江門一路的兵力，以響應廣州志士；事敗後史堅如被殺，同志四散，宋居仁也只得解散部隊。雖然如此，其革命的衝動並不稍減，他還經常伺機起事，發動革命。1901年，他獲廣州芳村的巴陵會總部聘請做傳道人，被派往博羅作工。芳村的巴陵會總部於1898年由德籍傳教士郭宜堅牧師（Rev. A. Kollecker）所建，位於下芳村，代替先前在省城被火焚毀的舊總部。[88]芳村的總部不但設有教堂，「還設校教神道」。[89]當時巴陵會很注重在鄉鎮佈道建堂，[90]於是宋居仁被派往博羅展開傳道工作。宋居仁在博羅傳道的時候，適逢有兩條村的村民發生械鬥，宋居仁欲借知縣處理不當而唆使村民把知縣暗殺，乘機發動博羅革命。怎知，就在他帶領村民往香港新界屯門興中會同志李紀堂的農場購買槍械時，他的兩個兒子和村民已掀起暴動，事敗被知縣拘押，宋居仁也被通緝。他聞訊後不禁嘆息道：「一場革命機會又成失望。」[91]

86《孫中山年譜》，頁50-55。
87 陳德藝，「陳少白年譜」，《革命文獻》，第六十四輯，頁321。
88 湯清，《中國基督教百年史》，頁292。
89 麥梅生，「基督教在廣東」，《廣東文物》，下冊，頁750。
90 見湯清，《中國基督教百年史》，頁292。
91「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁159。

既不能於博羅立足，宋居仁遂返廣州芳村巴陵會總部向差會負責人郭宜堅牧師辭職，並投訴博羅知縣之不當。郭牧師對宋居仁甚表同情，不但挽留他繼續在巴陵會當傳道人，還決定幫他雪恨。郭牧師立刻會同德國領事嘉倫（R. Kallen）照會德壽，控訴博羅知縣。在審訊中知縣先發制人，指摘宋居仁「以傳道為名，故意擾亂治安」。[92]宋居仁反駁，指他在博羅當傳道人時，博羅便有八處地方發生械鬥，稱治安之不靖乃知縣一手造成。郭宜堅牧師和領事嘉倫見知縣理虧，就當場指摘知縣不堪當地方官。德壽見狀，立刻將知縣革職。[93]宋居仁在勝訴後回憶說：「余遂轉憂為喜，確信上帝默佑我革命事業，終必成功。」[94]這是基督徒革命者常有的心理狀態，他們相信上帝必支持他們的革命，這也是他們屢敗屢戰的一個重要因素。

官司雖贏，但是博羅革命的機會已告幻滅，怎知就在這個時候，宋居仁因着接觸到另一股革命勢力而再次投身革命。事緣博羅知縣案審結後，宋居仁在芳村巴陵會暫留期間，遇見興中會的同志李植生。李植生在巴陵會芳村總部的神道學校任教習，跟宋居仁是同教會的教友，又是教會同工。當時洪全福正招攬起義同志，在巴陵教會結識了李植生之餘，又遇到了宋居仁。李植生就介紹洪、宋二人彼此認識，對洪全福說宋居仁也是革命黨人，是孫中山的同志。洪全福也表露了自己的革命之志，宋居仁正中下懷，並隨他去香港與新招募的同志會面。

---

92 同上。

93「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 338。宋居仁在此處責備知縣和德國領事嘉倫。

94 同上。

在香港，宋居仁發現新同志多數既屬「三合會」又屬「耶穌教」，籍貫又以客家居多。[95]因為發動這場起義的領袖是有三合會背景的基督徒，他們與這類人比較相熟，所以招攬這些人較為容易；加上三合會和基督徒都是社會的邊緣群體，故亦較容易接受革命思想。相信在這些革命志士中，有不少人和他們的領導人一樣，同時兼有三合會會員和基督徒的身分。宋居仁見參加的同志不少，知事有可為，便毅然加入。洪全福委任他往北江聯絡會黨，並約期於正月初一舉事，吩咐他屆時率領北江人馬到省城響應。

博羅一案審結後，郭宜堅牧師對宋居仁仍十分倚重，不讓他辭職之餘，還鼓勵他返博羅繼續傳道。宋居仁因有革命任務在身，便打算利用傳道之便，在北江聯絡會黨。粵北北江的羅霸墟設有巴陵教會，宋居仁表示希望到那裏傳道，在郭宜堅牧師的同意下，宋居仁就在北江教會一面做傳道功夫，一面「做革命功夫，物色革命人才」。[96]宋居仁既是教會的傳道人，物色同志當然先由教會入手，特別是在他自己所屬宗派的教會。巴陵會早於1893年已在北江上流南雄一地成立教會，教務發展迅速；[97]宋居仁先後物色了南雄巴陵會的傳道人麥篤臣和教會長老雷主藝為同志，他們都抱有革命之志。雷主藝本身也是三合會首領。在雷主藝之協助下，結果招募了北江土人千餘人，還鼓動了駐防韶關的一些軍人。宋居仁便結集這些力量，準備屆時舉事。[98]

---

95 同上書，頁 337。
96 同上書，頁 338。
97 湯清，《中國基督教百年史》，頁 209。
98 同上；「宋居仁」，《革命人物誌》，第三集，頁 159；此處雷主藝作陳光，可能其中一個名字是化名。

在昔日興中會的志士中，巴色會的梁慕光和巴陵會的李植生均是這次行動的領導人，二人負責在廣州舉事。他倆在庚子惠州博羅之役時已有帶兵作戰的經驗。梁慕光在此役中擔任廣州軍事總指揮，軍銜是「南粵興漢大將軍府總司令」，李植生則任參謀長，[99]二人全歸洪全福節制。他們率領梁慕信、梁慕義、蘇焯南、林海山、龔超、曾捷夫、曾其光等人在廣州多處設置機關，其中以同興街信義洋貨店、芳村巴陵教會，以及跟教會相連的和記公司為重點。因主要人物是基督徒，故以芳村巴陵教會作為大本營。[100]梁慕信是梁慕光的胞兄，[101]梁慕義則是梁慕光之胞弟，[102]三兄弟都是巴色會信徒，從名字看，他們很可能是出自基督教的家庭。



芳村巴陵教會原建築物

99　黃福鑾，《華僑與中國革命》，頁 123。

100　崔通約，《我之革命經過》，中華民國開國五十年文獻編纂委員會編纂：《中華民國開國五十年文獻：革命之倡導與發展（上）——興中會》，頁 638。

101　「署兩廣總督德壽等為拿獲省港會黨首要洪全福事致軍機處電」（光緒二十九年二月三十日），中國第一歷史檔案館編選，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊（北京：中華書局，1985），頁 435。

102　馮自由，《革命逸史》，第三集，頁 73。

首先，梁慕光出面在省城同興街開信義洋貨店，由梁慕義擔任鋪面司事，[103]表面裝作經營洋貨。另一個重點機關是和記公司。和記公司原是李植生開辦的繼業公司，[104]是一間肥料廠。李植生本是化學師，又是芳村巴陵會的教友和同工，故在教會側設廠。[105]李植生在這次起義時將原有的工人全部辭退，把廠房改作革命機關，可能是在此時把廠房的名字改為和記公司。梁慕光的信義洋貨店則用來聯絡志士及分配任務，但祕密任務則主要由基督徒劉玉岐負責，[106]此洋貨店同時成為往來信札之通訊處。[107]李植生的和記公司主要用作收藏軍火，以及收藏起事用的各種物品和糧食。和記公司靠近珠江岸邊，方便搬運軍火物資，同時又與教會相連，好作掩飾。所用軍械與物資均由梁慕光安排，當作普通貨物般透過省城德商布士兜洋行代報完稅，運送至教堂，由傳教士郭宜堅牧師接收，再通過與教會相接之通道，運到教會側的和記公司收藏。[108]這樣由教會及洋人牧師做收件人，就不易被人懷疑。這個私運軍用物資的過程得到德國商人和德國傳教士的幫助和參與，特別是郭宜堅牧師，他因同情革命而

---

103 同上。

104 很多史書都把和記公司和繼業公司當為兩間位於不同地方的公司，但據清宮檔案有關文件，當時衙署查獲的只是同興街的信義店和芳村德國教堂的和記公司，這教堂的公司稱為「和記公司」，而不是「繼業公司」。其實公司原先的名字叫繼業公司。見德壽的電文及奏摺，收中國第一歷史檔案館編選，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊，頁 433-439。

105 同上書，頁 434、437。

106「署兩廣總督德壽等奏拿獲省港會黨首要洪全福等詳細情形摺」(光緒二十九年三月二十八日〔宮中未批奏摺〕)，中國第一歷史檔案館編選，同上書，頁 435、438。

107 同上書，頁 434、437。

108 同上。

甘願支持其華人同工和會友起義。

大明順天國的策略是先在廣州萬壽宮埋藏大批炸藥，在壬寅除夕與癸卯年初一元旦之交（即1903年1月28和29日之間），趁廣州大小文武官員群集萬壽宮賀年時引爆，把他們一舉殲滅。負責這次祕密運送炸藥的是志道書樓禮拜堂的教友蘇焯南，上次廣州謀炸德壽之役所用的炸藥主要也是由他運送的，如今再次擔任同樣任務可說是駕輕就熟。[109] 此外，李紀堂又以訂金數萬元向沙面陶德洋行訂購槍枝，以備戰鬥之用。

因梁慕光和李植生是博羅人，所以他們除了在廣州主持部署工作外，亦負責策動東江一帶的會黨。北江已有宋居仁招集人員，又有廣州以南之東莞、香山一帶的綠林相助。待萬壽宮一爆炸，城內志士即據軍火庫，焚火藥局，另派同志在城內分五路堵截清兵，以配合外邊幾路人馬進攻省城。[110]

此次在廣州負責行動而有基督徒身分可稽的，[111] 除上述人員外，還有黃大漢、葉木容、何萌、李偉慈、練達成等人。李偉慈原名李順，是李植生的兒子。他們都是這次行動的主要人員。當然還有不少是由宋居仁在香港新招募的「耶穌教同志」，[112] 以及巴陵會的信徒。既然巴陵會的傳教士郭宜堅牧師、傳道人宋居仁、神道學校的老師李植生和另一個巴陵會傳道人麥篤臣等是這次起義的主腦或重要行動人員，教會裏的基督徒及神學生必然

109 廖平子，「洪全福起義始末」，《革命文獻》，第六十七輯，頁 314-315。
110 同上；馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁 122。
111 有可能是基督徒而又知道名字的志士有：博羅人梁慕岳（可能是梁慕光的兄弟），謝纘泰的弟弟謝子修，梁慕光的姪兒梁綸初，商人陳學靈等人。但因未有確實證據，故不把他們放在基督徒之列。
112「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯，頁 337。

是他們的招攬對象。據伊芙•晏雯特洛研究，孫中山有二十名的基督徒助手亦參加了這次行動。[113]

一切部署完畢後，有關志士相繼入城，準備於29日清晨發難。24日，身為軍事最高指揮的洪全福偕同謝纘泰之弟謝子修由香港經澳門往香山、東莞，領導整裝待發的會黨。李紀堂等人則駐守香港總機關和記棧，負責聯絡工作。

事泄失敗

跟興中會的乙未之役一樣，這次廣州之役未正式發難就已事泄，全盤起義計畫又告失敗，大明順天國建立民主政權的理想無法實現。事後，官署因為知道這次起義廣泛涉及教會和信徒，而且西人傳教士也牽連在內，故於處理此案時更為小心。

這次廣州之役的部署本來是沒有破綻的，怎知在1月26日(距離預定起義日期只有三天)，香港警察因着由廣州來香港的某人的告密，而破獲德己立街的和記棧，拘捕了數人，並搜出文件簿據及「語極悖逆」的告示，告示上全都印有「大明順天國南粵興漢大將軍」的字樣。最重要的，是搜出了德商布士兜洋行與省城機關信義洋貨店之往來信件，信中還寫有軍械等物資的運送路線、收藏地點及交收人員姓名等資料。[114]香港政府知事態嚴重，於是將搜獲的物件轉交廣州英國總領事，由總領事告知署理兩廣總督德壽。和記棧被破獲後，在香港的謝纘泰立即通知芳村

113 L. Eve Armentrout, "The Canton Rising of 1902-1903: Reformers, Revolutionaries, and the Second Taiping," *Modern Asian Studies*, 10.1 (1976), p. 92.

114「署兩廣總督德壽等奏拿獲省港會黨首要洪全福等詳細情形摺」，文收中國第一歷史檔案館編選，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊，頁437。

教會的郭宜堅牧師，着他叫廣州及芳村的志士防範。[115]大明順天國起事計畫由此事泄。英總領事從搜獲的資料知道此案「涉德國教士」，為免影響英德兩國關係，就囑咐廣州當局不要泄露情報是由英領事轉知的。[116]

與此同時，李紀堂在沙面陶德洋行訂購了槍械，訂金雖付，槍械卻遲遲未能全數交付。洋行老闆是中外混血兒，初時藉詞推搪，後見黨人追索漸急就避而不見，最後還竟然向衙門告發。革命黨人的數萬元訂金悉數被吞沒之餘，密謀又泄露更多。[117]陶德洋行購械事敗，洪全福和梁慕光等接獲消息後即設法補救：洪全福安排由澳門用舢板（其上蓋以煤灰作偽裝），偷運槍械入珠江，怎知中途被附近鄉人攔截而全數失手。梁慕光則親自用小艇將從沙面德商布士兜洋行所購的軍火押運至對岸的芳村巴陵會，交給郭宜堅牧師收藏；這些軍火雖已被偽裝成普通貨物，由布士兜洋行代報稅，但因當時密謀已經事泄，衙署亦已廣布警網，故小艇未到芳村巴陵會便被營勇截查。在此危急關頭，梁慕光開槍擊斃一個營勇，然後跳水遁去，但所有槍械軍火都落入了清吏手中。梁慕光趕至芳村的巴陵會，見到李植生，知所設機關已被查獲，二人只得潛逃香港。[118]

---

115 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 33.

116 「德壽為請代英領事保密事致軍機處電」（光緒二十九年正月初四日），故宮博物院明清檔案部編，《清代檔案史料叢編》，第一輯（北京：中華書局，1978），頁148。

117 「署兩廣總督德壽等為拿獲省港會黨首要洪全福事致軍機處電」（光緒二十九年二月三十日），中國第一歷史檔案館編選，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊，頁436；廖平子，「洪全福起義始末」，《革命文獻》，第六十七輯，頁315。

118 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁112-113。

原來德壽知革命黨又在廣州造反，且距離上次起事只有兩年時間，大為震怒。根據英領事從香港和記棧查獲到的布士兜洋行與同興街信義洋貨店的往來書信，他完全掌握了偷運和收藏軍火物資的人物和機關的資料。[119] 可是他並不立刻進行拘捕行動，而是事先暗中訪查有關黨人的身分和機關形勢，亦讓革命黨的行跡更加暴露，及至農曆除夕那天才派兵搜查嫌疑機關和拘捕涉嫌人物。

此次在廣州舉事所涉及的人員和機關多屬德意志信義宗的教會。德意志信義宗乃包括巴陵、巴色和巴勉（禮賢）三個教會，起事首領多是巴陵會和巴色會的教徒，如李植生和李偉慈這兩父子、蘇焯南、黃大漢都屬巴陵會，梁慕光三兄弟則屬巴色會，部分基督徒革命者也被官府認出是「德教友（德國信徒）」。[120] 芳村的重要祕密機關不但設在巴陵教會，而且其德籍傳教士郭宜堅牧師更被查出參與其事，甚至在教堂中接收軍火，[121] 其「所運軍裝，均係託名貨物進口，由德商布士兜洋行代報完税，送至省河附近之芳村德國教堂收藏」。[122] 由此德壽發現這次造反的並不是普通的會黨或亂匪，而是有德國背景的人物和機關，是德國洋行、教堂、教士、教徒等互相勾串搞事。為免引起外交麻煩，德壽甚至在採取行動之前，先照會德國駐廣州領事嘉倫，並邀請

---

119 「署兩廣總督德壽等為省港破獲圖謀舉事會黨聚集之所致軍機處電」(光緒二十九年正月初四日），中國第一歷史檔案館編選，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊，頁 434。

120 「署兩廣總督德壽等奏拿獲省港會黨首要洪全福等詳細情形摺」，同上書，頁 437。

121 同上。

122 同上。

他同往各處搜查。[123]

當德國領事知悉本國教會和洋行牽涉叛黨造反的事時，即表示願意和中國當局合作，協助衙門進行搜查，並無抗議或包庇。這種合作態度是基於當時德國的對華政策。義和團之亂後，列強包括德國都接受了美國國務卿海約翰(John Milton Hay)在北京使館被圍時所提出的「門戶開放政策」(Open Door Policy)的第二個通函：給「中國永久的安全與和平，保持中國在領土上和行政上的完整」，目的是要讓各國在平等的機會下在華進行貿易，[124]而1901年之辛丑條約也確保中國雌伏於列強之下。保持中國的穩定自然是列強獲取在華利益的必要條件，故此在辛丑條約簽訂後，列強與清廷的關係反而較前密切。特別是德國，德國一向是「保清反革」的，乙未之役事泄後，德國駐廣州領事克納貝(W. Knappe)就曾警告所有德國傳教士，不要讓教友捲入叛亂事件中。德國這種保清反革的立場也見於幾年後革命軍在武昌起義時，德國曾考慮援助清廷鎮壓革命一事上，當時德國認為革命就是義和團之亂的重演。[125]此次廣州之役後，署理兩廣總督德壽邀請德國領事同往緝捕革命黨人和搜查教會，事後德壽說：「德領事亦能破除偏私，實力相助，得使逆謀暴露。」[126]

清吏在嘉倫陪同下，按所獲資料前往各機關搜查，在信義

123 馮自由，《革命逸史》，第四集，頁113。

124 John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, *China: Tradition and Transformation* (Sydney & London: George Allen and Unwin, 1984), p. 385.

125 朱文原，《辛亥革命與列強態度》(台北：正中書局，民70)，頁24、168。

126 「署兩廣總督德壽等為省港破獲圖謀舉事會黨聚集之所致軍機處電」(光緒二十九年正月初四日)，中國第一歷史檔案館編選，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊，頁434。

洋貨店等機關和省港輪馬頭等處搜出軍火，拘捕了梁慕信和梁慕義兄弟、蘇居、何萌、劉玉岐等十數人，並在通往巴陵教會的和記公司搜獲大批軍服、器具、旗幟、糧食等物。[127]至此，大明順天國的起義計畫完全被破獲。

事後，被捕志士遭嚴刑審訊，共有十餘人被處死，其中包括梁慕信、梁慕義、劉玉岐、何萌等基督徒，還有一個基督徒葉木容死在獄中，李植生之子李偉慈和其他志士則被判監二十年。據當時的報紙報道，德國領事曾請衙門釋放被捕者，[128]但相信領事要求衙門釋放的都是基督徒，特別是德屬教會的教友，因為外國領事並無權為非基督徒志士求情。不過據德壽致電清廷外務部之消息稱：「(德) 領事亦未干預」，[129]可能德國領事曾提出要求，但因為清吏是聯同嘉倫一起前往搜查的，加上證據確鑿，領事實在沒法堅持，營救基督徒之事就只得作罷。況且德籍傳教士也有分參與造反，以往慣例是由傳教士請領事出面保釋犯事教徒的，這次情況可完全不同了，郭宜堅牧師自己既牽涉案中，就不能營救其他教友了。

按資料顯示，郭宜堅牧師並沒有在此役中被拘捕，1907年巴陵會還派他擔任駐廣州的總牧，[130]不過他僅能自保而已。另一方面，廣州當局和列強剛在1901年至1902年年間訂定了有關教士在華權力的「廣東教務章程」，那是義和團之亂的善後章

127「署兩廣總督德壽等奏拿獲省港會黨首要洪全福等詳細情形摺」，同上書，頁437。

128 當時報紙的記載，《革命文獻》，第六十七輯，頁313。

129「德壽等為嚴密防範並訪拿洪全福事致外務部電」(光緒二十九年二月初四日)，故宮博物院明清檔案部編，《清代檔案史料叢編》，第一輯，頁149。

130 湯清，《中國基督教百年史》，頁292-293。

程，是中外雙方避免繼續發生教案的共同認可方法。於立場而言，美國代表基督新教，法國則代表天主教；「因此次章程頗關緊要，故特錄呈英德各領事，當亦應照此辦理」，[131] 可見德國領事和德國教會也在此章程的制約之下。章程中的第一個條款就聲明：「凡非教案，教士等一概不得藉詞干預。」[132]這就等於清楚申明中國教徒再沒有以往傳教士強加於他們身上的「治外法權」(exterritorial right）。這次造反陰謀不屬教案，故此傳教士、領事等亦沒法營救被捕的基督徒。當然最重要的，還是因為德國遵行「保清反革」的政策，德國領事不會強硬干預中國處決基督徒革命者之事。

德壽要求香港政府轉解在香港被捕的志士，但英方以他們為政治犯之理由拒絕之，後來還予以釋放。[133] 在廣州及其鄰近地方成功逃脫的主要行動人員，包括洪全福、梁慕光、李植生、蘇焯南、黃大漢、練達成等；當中興漢大將軍洪全福和興漢大將軍府總司令梁慕光則被點名通緝。德壽買兇暗殺洪全福，怎知緝捕吏員李家焯之部下張左廷在香港錯殺一個貌似洪全福的人，德壽就把他當作了洪全福。但因謀殺一事發生在英國的殖民地香

131 「美領事新定傳教善後章程」，《北京新聞彙報》，合訂本第七冊（光緒二十七年十月），頁 3831。

132 王鐵崖編，《中外舊約章彙編》，第二冊（北京：三聯書店，1982），頁 147。

133 據許師慎，「李紀堂先生訪問記」，李紀堂指出港府曾搜查和記棧，但沒有拘捕人，也沒有搜出文件，《革命先烈先進傳》，頁 520。但按德壽之電，港府的確有搜出文件和拘捕人，見「署兩廣總督德壽等為省港破獲圖謀舉事會黨聚集之所致軍機處電」(光緒二十九年正月初四日)，中國第一歷史檔案館編選，《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊，頁 434；「德壽等為嚴密防範並訪拿洪全福事致外務部電」(光緒二十九年二月初四)，故宮博物院明清檔案部編，《清代檔案史料叢編》，第一輯，頁 149。

港，結果引起了一場中英外交風波。洪全福後來逃往新加坡，數年後因病回港就醫，未幾逝世，享年六十九歲。[134]李紀堂在香港的處境雖也遭受威脅，但他卻因為是太平紳士而獲港府派警察保護。[135]他為庚子之役和此次革命支出了龐大的經費，家產蕩然無存，後來更弄至貧病交迫。[136]梁慕光憤於胞兄弟被殺，對清廷痛恨在心，逃港後在李紀堂位於屯門青山之農場製炸彈，以備再起事之用。宋居仁在粵北接到廣州事敗的消息，不得已解散部隊，不久也離開廣東，避往香港之青山農場。這農場就成為志士們藏身的地方。不少基督徒革命者仍繼續從事革命，鄧蔭南、黃大漢、蘇焯南、宋居仁、梁慕光等志士甚至在民國之後仍參加由孫中山領導的革命。宋居仁的兩個兒子宋少殷和宋少逵亦相繼在民國時期為國殉難。謝纘泰父親謝日昌因這次失敗憂憤成疾，不久去世。謝纘泰作為一個基督徒，面對失敗時也只能說：「這次起義失敗，惟有我一向信靠的上帝才能完全明瞭。」[137]

洪全福等人革命失敗後，維新派人對起事者甚為反感，如廣州維新派辦的《德商嶺海報》就刊文詆毀這次的起義行動為「大逆不道」。可見，在國內革命風氣日漸開放的同時，社會上仍有人抗拒革命。與前幾次革命一樣，洪全福等人仍然是在社會壓力下發動革命的。[138]

繼大明順天國革命失敗後，仍有不少基督徒參與旨在推翻

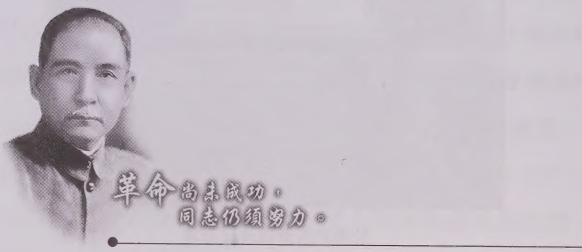
134 陳春山，「壬寅洪全福廣州舉義記」，《革命文獻》，第六十七輯，頁311-312。
135 許師慎，「李紀堂先生訪問記」，《革命先烈先進傳》，頁525-526。
136 黃福鑾，《華僑與中國革命》，頁26。
137《廣州百年大事記》，上冊，頁93。
138 Tse Tsan Tai, *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*, p. 33.



於廣州的鄧蔭南紀念碑

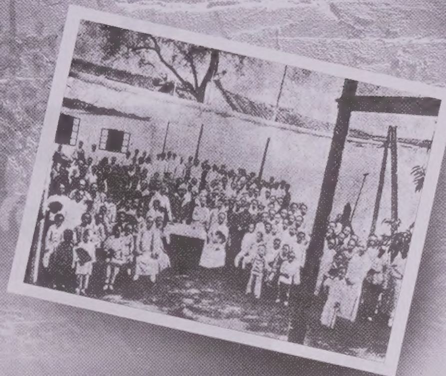
滿清的革命起義，這些基督徒除包括以往參與革命的舊同志外，也包括一些後起者；總之，基督徒從未停止支持和參與革命。庚子以後，尤其在起兵「勤王」的自立軍被破後，國人普遍對革命和滿清的看法大有改變，在知識分子、學生以至軍人（新軍）之中的革命風氣日盛，以日本留學生尤甚。1902年4月當洪全福等基督徒籌畫廣州起義時，原維新派章太炎、秦力山等人於4月6日在東京舉行「支那亡國二百四十二年紀念會」，鼓吹種族革命。於梁慕光等人在廣州起義事敗後的次日（適逢元旦），東京留學生會館舉行新年團拜，會中馬君武、劉成禺等發表演説，主

張除滿復漢。[139]上海的知識分子和學界，於同年組織「外拒白種、內覆滿洲」的「愛國學社」。上海原維新派剛創刊的《蘇報》亦於是年響應上海的愛國學潮，大放革命言論，結果被查封。其他地方也陸續興起新的革命團體，如同年11月由黃興、劉揆一、章士釗、宋教仁等人在湖南長沙組織的華興會便是其中之一。這都是在洪全福、梁慕光策畫起義失敗後的一兩年間，在中國非基督徒的知識界和學界中所醞釀的革命活動。[140]這些活動和後來的革命活動都有基督徒參與其中。



「百折不撓，屢仆屢起。」——孫中山

139 馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁56、114。
140 非基督徒的排滿革命初期醞釀之簡單年表見「辛亥革命大事記」，章開沅主編，《辛亥革命辭典》（武漢：武漢出版社，1991），頁444-445。



第十章

兩湖基督徒的革命活動

除了洪全福大明順天國起義（1902-1903）外，興中會系統以外的基督徒革命活動還有庚子後，湖北武昌、湖南長沙兩地聖公會日知會基督徒對兩湖革命的支持和參與。

在兩湖日知會基督徒進行革命活動時，革命已不像以前那樣的專由基督徒發動了；庚子以後，國內已出現幾個由非基督徒組成和領導的革命團體，日知會只是眾革命團體中的一個。日知會雖由基督徒創辦和主持，但其主要成員很多都不是基督徒。不過日知會是第一個又是唯一一個正式以教會機構名義搞革命的組織。以往的興中會不是教會組織，長老會的聖教書樓和巴陵會的志道書樓不過是暫借用作搞革命之地點，本身並不是革命組織；反之，兩湖的日知會，特別是武昌的日知會，本身就是革命組織。和南方的基督徒一樣，日知會的基督徒也在救國的大前提下跟非基督徒合作，進行革命救國的活動。

日知會在學界和軍界中鼓吹革命，形成了兩湖革命的風氣，不但為1911年10月10日的武昌起義創造了條件，也對各



黃興

地的起義構成相當的影響。從歷史的發展去看，若不是當日兩湖基督徒主動和熱切地推動革命，辛亥革命的歷史勢必要改寫。

兩湖基督徒投入革命陣營中，主動利用自己基督徒或牧師的身分，以及教會的有利條件，跟非基督徒愛國志士合作推動革命，期間展現了強烈的愛國情懷，也實踐了基督徒特有的、以耶穌為榜樣的無私之愛及犧牲精神。這些革命者所表現出來的基督徒特質，就連非基督徒的同志也能感受得到。

基督徒與黃興的長沙革命活動

最初涉及革命活動的兩湖基督徒，是湖南長沙聖公會日知會及湖北武昌科學補習所的基督徒，他們都支持和參與由黃興所創之華興會於 1904 年在長沙發動的革命。

長沙日知會乃由美國聖公會（The American Church Mission）華人牧師黃吉亭創辦，它在成為華興會的祕密機關之前已是一個啟發新思想和鼓吹革命的組織。黃吉亭名瑞祥，武昌人，原為武昌高家巷美國聖公會救世主堂牧師，鑒於庚子之亂的慘禍是因民智閉塞和教會的洋人色彩所致，於是在1901年辛丑條約簽訂後，在武昌「偕楊開甲等於復活日晚組織備立中華聖公會，又約中西友人創日知會以開民智，續勸捐以備往申購買書報」。[1]所購買的多是基督教廣學會出版的「泰西維新政藝書及時事報章」，[2]置於會所中展覽，任人閱讀。「日知會」一名取自明末清初啟蒙思想家顧亭林的《日知錄》，[3]顧氏著此書原有「明道救世」之意，這也成為日知會的創立宗旨。

1902年，黃吉亭牧師被調往長沙開辦新堂，並照武昌聖公會的做法，在長沙吉祥巷的新堂開設日知會。次年，武昌基督徒志士曹亞伯向黃吉亭牧師建議擴充日知會，除提供借閱書報服務外，更與來者接洽交談，宣傳革命思想。黃牧師採納其擴充日知會的建議，並廣招會員。著名革命人物如宋教仁、陳天華、劉揆一、胡瑛、禹之謨等都先後入會。[4]這些會員大都不是基督徒，陳天華甚至對基督教沒有好感，[5]但在救國的大前提下，基督徒都樂意和他們聯成同一陣線。黃吉亭牧師每逢禮拜日都在聖公會

1 「黃吉亭日記」（原件由黃吉亭之子黃崇慶保存），轉引自賀覺非、馮天瑜，《辛亥武昌首義史》（武漢：湖北人民出版社，1985），頁74。

2 張純一，「日知會之成績，吳畏三將軍傳」，《武昌日知會事實紀略》（地點及年份不詳，序於民30），該文頁1。

3 袁訪賚，《余日章傳》（香港：基督教文藝出版社，1970），頁18。

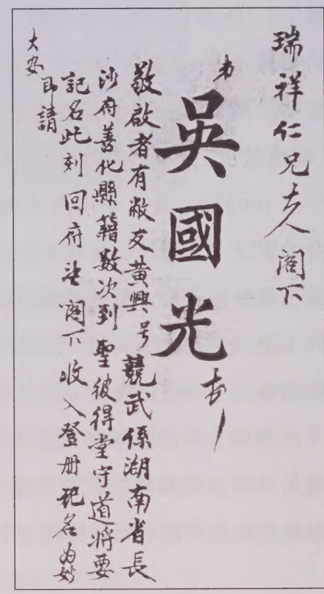
4 名單見馮自由，《革命逸史》，第一集，頁354。

5 陳天華之批判基督教、傳教士、中國基督徒，見曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊（上海：上海書店，複印本，1982），頁31-32、38、95-96。

的新堂講道，甚受學生和軍人歡迎，參加聚會的人擁擠非常。[6]黃牧師除講福音之道外，也「假基督捨身救世等事為宣傳革命資料」，[7]對湖南學生和軍人的革命思想影響很大。

於長沙日知會設立次年，黃興自日本回國。黃興原名黃軫，字克強，湖南長沙人，為留日學生。這次回國，就是要組織華興會，發動會黨和有志之士在家鄉長沙起事反滿。黃興於返國停留上海期間，曾參加上海聖公會聖彼得堂的聚會，聖彼得堂的會長吳國光牧師寫了一封介紹信給黃吉亭牧師，請他接待黃興和將黃興的名字列入教會的登記名冊中。吳國光牧師的介紹信也揭示了當時黃興與基督教的關係：

> 敬啟者：有敝友黃興，號競武，係湖南省長沙府善化縣籍，數次到聖彼得堂守道，將要記名。此刻回府，望閣下收入登（記）冊記名為妙。[8]


瑞祥仁兄大人閣下
敬啟者有敝友黃興號競武係湖南省長沙府善化縣籍數次到聖彼得堂守道將要記名此刻回府望閣下收入登冊記名為妙
即請
大安
弟吳國光

吳國光牧師引薦黃興函原件

如此信所示，黃興在上海

---

6 曹亞伯，同上書，頁 4。
7 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁 57。
8 原信照片見曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，插圖。曹亞伯此處所定的日期有誤，實應為 1903 年（光緒二十九年）。

時已處於慕道階段，只是未受洗而已。[9]到了長沙，黃興在那裏的聖公會新堂聚會，同時聯同志士創立華興會，號召會黨，準備起義，並借助日知會為籌畫起義的祕密機關之一。[10]

武昌的科學補習所是另一個與黃興之長沙起義計畫有關的革命組織。1904年春，武昌學界劉敬安、曹亞伯、張難先、胡瑛等人商議革命事業，他們計畫在軍隊中散播革命思想，招攬軍中志士，由軍人發難，認為這才足以有起義的力量。當時清廷推行軍隊現代化，發展新軍，兩湖地區的新軍在湖廣總督張之洞的主持下發展得頗具規模；可是清政府和張之洞怎麼也沒料到，自己所編訓的新軍，後來竟然有助於革命黨的革命工作。[11]新軍的知識水平較一般軍人高，入伍條件也較嚴格，其中不乏知識分子，故此較容易接受新的革命思想。於是劉敬安等人訂定策略，先後加入軍中工作，在各隊伍中招攬士兵作革命軍。

同年6月，這些志士聯同其他軍界和學界的志士，祕密組織革命機構，名為科學補習所。此科學補習所表面上裝作研究和推廣西方科學，其實是掩護密謀推翻滿清的革命活動。[12]

---

9 不同的學者對黃興接觸基督教的動機有不同的解釋，見薛君度著，楊慎之譯，《黃興與中國革命》，頁130。又黃興以後沒有受洗，也沒有對基督教信仰作任何個人的表示，不過他肯定基督教對中國革命的貢獻（見本書導言），同時他在黃花崗之役後所娶之繼室徐宗漢女士是個基督徒革命者。徐宗漢之生平及信仰見馮自由，《革命逸史》，第三集，頁334。黃興又與教會中人關係密切，如黃吉亭是他的老朋友，見下文。

10 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁62。

11 Vidya Prakash Dutt,"The First Week of Revolution: The Wuchang Uprising,"*China in Revolution: The First Phrase, 1900-1913*, ed. by Mary C. Wright (New Haven: Yale University Press, 1968), p. 384.

12 科學補習所成員之一張難先的回憶，張難先，「義痴六十自述」，《辛亥革命史叢刊》，第一輯，頁183-184。

科學補習所雖有基督徒成員（如曹亞伯等），卻不是由基督徒所創辦。該所成員劉敬安則是在推動革命時因着接觸教會和牧師而信教，他是在科學補習所被破獲之前入教的。曹亞伯是湖北興國州人，十五歲受西學之啟發而信教，在大冶縣福音堂聚會，於1903年至1904年年間結識了武昌聖公會華人牧師胡蘭亭和黃吉亭；這兩位牧師皆抱有革命思想，也常接觸軍學兩界中人，與曹亞伯志同道合。[13]另外，長沙循道會傳道人李親仁亦素有救國之志，常憾於自己已年屆五十，不能有所作為；因見曹亞伯年青，信基督教，又有革命之志，所以對他特別愛護，並邀請他參加循道會的聚會。[14]曹亞伯自此常在禮拜堂宣稱「滿清侵害漢人，實與上帝的旨意相違」，藉此鼓吹革命。[15]

劉敬安又名大雄，號靜庵，湖北潛江人，少年時接觸過佛教；[16]父名淇，是科舉中的貢生。[17]劉敬安在武昌曾參加武昌宣道會的聚會，熱心追求真理。後來他在聖公會救世主堂找到了同志。在華的美國聖公會從1901年開始，會務多轉由華人牧師和領袖負責，[18]當時武漢的聖公會已出現了幾位有地位的華人領

---

13 曹亞伯在認識這兩位牧師前已信教，其信教經過見曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，自序，頁1。馮自由，《革命逸史》，第二集，頁57說曹亞伯是在1903年至1904年年間受胡蘭亭和黃吉亭兩牧師感化而皈信基督教；在時間上此說法並不準確。曹亞伯在民國後因著作《武昌革命真史》而被指高舉日知會，此著作亦被禁出版；他氣憤之餘，萬念俱灰，終於放棄基督教而改信佛教，見馮自由，《革命逸史》，第二集，頁60。

14 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁5。

15 同上。

16 尚秉和，《辛壬春秋》，頁252。

17 殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁23。

18《中華歸主》（上海：商務印書館，民11），頁66。

袖，[19]教會風氣開放，西教士多同情革命，也認同其會友的愛國精神。[20]在這種情況下，劉敬安受洗加入救世主堂為會友，並起名為保羅。他信教後即熱心「宣傳基督教福音及革命真旨」，並在聖公會的神學院任漢文教員，一來服務教會，二來藉以掩飾身分。[21]

科學補習所成立後不久，黃興從上海購買軍火回長沙，途經武昌，科學補習所的同志為他開歡迎會；黃興把長沙的起義計畫告訴眾人，希望眾人在湖北響應，科學補習所的同志對此一致贊成，準備屆時行動。

黃興的計畫是趁1904年11月西太后慶賀大壽，湖南全省大吏聚集參加慶典時，預埋炸藥，謀炸在場官員以引起混亂，並乘機在湖南舉事。可是他的計畫事泄於清政府，以致衙門大肆搜捕革命黨，並搜獲武昌科學補習所的參與者資料。黃興得知事泄即密電武昌科學補習所，而長沙日知會的黃吉亭牧師亦派人與補習所暗通消息。[22]補習所同志聞訊後立刻逃匿，劉敬安和同志張難先迅即將補習所中的文件全部銷毀，[23]然後分頭逃遁。劉敬安因為是聖公會的教友，就投靠武昌高家巷聖公會救世主堂，況且教堂又是最安全的地方。那時，長沙循道會傳道人李親仁刻意安排曹亞伯每日在循道會講道，並打開教會的大門，好讓衙門的人以

19 D. MacGillivray, *A Century of Protestant Missions in China*, pp. 297ff.

20 吳德施、胡志坤，「聖公會要旨」，《中華基督教會年鑑 • 1915》（上海：中華續行委辦會，民4），頁181-182；曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁143。

21 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁62；賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，上冊（北京：中華書局，1982），頁2。

22 楊玉如，《辛亥革命先著記》（北京：科學出版社，1958），頁11-12。

23 張難先，「義痴六十自述」，《辛亥革命史叢刊》，第一輯，頁184。

為他是傳道人，只知每日講道，和革命黨無關。李親仁因怕曹亞伯在返回住所的途中出事，就沿途暗中隨行，打算若衙吏在途中對曹亞伯有所行動，自己便以傳道人的身分「與之拚命」，從而製造教案，引起官府的顧忌，好使曹亞伯脫身。李親仁的革命救國之志從中可見一斑。[24]當時曹亞伯已被列為嫌疑人，他之所以不被捕殺，也是由於他是耶穌教徒——衙門除非證據確鑿，否則不能貿然將他拘捕。[25]

至於其他在長沙的革命黨人，當時有一部分已被拘捕，有一部分則在黃吉亭牧師的幫助下成功逃脫。日知會會員宋教仁初時還不知黃興之謀已被識破，自己正被通緝，後得曹亞伯和黃吉亭牧師的通知，方知自己已陷險境。原來黃吉亭牧師的教會有會友在湖南巡撫衙門作吏員，他一知道破案消息和拘人名單，發現宋教仁亦在緝捕之列，便急忙通知黃牧師。黃牧師和曹亞伯獲知此事即告訴宋教仁，並護送他出城，臨行前黃吉亭牧師又贈以旅費，如此宋教仁才得以脫離虎口。[26]

黃興本人於事泄時正困於友人家裏，曹亞伯連夜趕往吉祥巷聖公會通知黃吉亭牧師黃興的處境。在恐懼中，黃吉亭牧師「便行祈禱」，[27]鼓起勇氣，親到黃興之藏匿處了解情況。他先安慰受驚的黃興，並一口應允挺身予以保護，於是立刻用「美國

---

24 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁5-6。

25 同上書，頁10。

26 事件經過見宋教仁，《宋教仁日記》（原名《我之歷史》）（長沙：湖南人民出版社，1980），頁5；曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁4。

27 曹亞伯，同上書，頁2。



宋教仁

聖公會」的轎子接載黃興，[28]幾經艱險，卒把黃興運至聖公會樓上藏匿。黃吉亭牧師更在聖公會附近租了一所房子以安頓黃興的家人，同時又帶領黃興的兒子和媳婦黃一歐夫婦到聖公會聚會，而黃興的妻子及次子則由曹亞伯帶領到循道會福音堂聚會。如此安排，是要向外界表示黃興的家人是教會中人，衙門看見他們是黃興的家屬，又有教會背景，就不敢貿然下手拘捕。畢竟官吏對有外國背景的教會屬員頗有顧忌，非必要也不干擾，免得招惹麻煩。於黃興藏身聖公會期間，黃吉亭牧師四處奔走，全力營救其他同志和幫助華興會的祕密機關銷毀有關信札及文件，故此衙門未能進一步獲得隻字憑證。[29]

---

28 梅川，「辛亥革命時期為革命作出貢獻的武漢基督徒」，《天風》，復總 82 號（1989.10），頁 21。梅川認為黃興坐「美國聖公會」轎子一事發生在離開吉祥巷聖公會往碼頭坐輪船赴漢口的時候；事實上，此事發生在黃興由友人家中祕潛赴吉祥巷聖公會時，一個月後由聖公會赴碼頭乘輪船則是喬裝海關人員離開教會往碼頭的。見曹亞伯，同上書，頁 2-3、7-8。

29 曹亞伯，同上書，頁 6。

黃興在聖公會中藏匿了十多天後，便計畫脱離險地前往別處。為了此事，武昌聖公會救世主堂的胡蘭亭牧師趕往長沙，與黃吉亭牧師、曹亞伯等人密謀送他出城。胡蘭亭牧師把黃興的鬍子刮去，然後由黃吉亭牧師和黃興一起喬裝海關人員離城，曹亞伯則留在長沙。當黃吉亭牧師護送黃興離城時，曹亞伯祈禱，求上帝護佑黃興平安。曹亞伯後來回憶當時的情況，説：

> 予……惟在寧鄉中學操場默禱上帝，求上帝護佑黃克強平安出城，予且願終身為上帝作證，無論在何人面前必相告曰：我乃信上帝之基督徒也。[30]

在這些基督徒的代禱及護送下，黃興卒安全離城，登上輪船；黃吉亭牧師親自送黃興至漢口，吩咐黃興一到上海立刻用他「興」的名字拍電報告知平安，自此「黃興」一名通行於中國。[31]黃興事後回憶當時的境況說：

> 幾遭不測，幸有聖公會得保殘喘。……兄弟蟄居樓上者十餘日，遂得從容遣解黨羽，孑身遠揚。皆吉亭先生格外保護，化險為夷……迨事稍定，吉亭先生又護送至漢皋，保護周至，較之保護信徒尤加一等。蓋欲吾儕一心改造國家，使一般人民皆享自由幸福也。[32]

黃吉亭牧師之冒險犯難，是抱着救國救民的目標去掩護革

---

30 同上書，頁7。

31 同上書，頁8。據上述吳國光會長之推薦函，他在赴長沙之前已使用「黃興」一名，不過在拍此次電報之前這個名字並不通行。

32「黃興在湖南聖公會歡迎會上的演説」(1912.11.4)，《長沙日報》(1912.11.6)，轉引自毛注青編著，《黃興年譜長編》(北京：中華書局，1991)，頁72。

命志士，幫助他們保存性命，好繼續為國家人民奮鬥。

黃興在長沙的革命活動與基督教有密切的關係。辛亥革命勝利後，黃吉亭牧師將長沙吉祥巷聖公會重建，並邀請黃興親筆題詞，詞曰：「上帝聖名，敬拜宜誠，辭尊居卑，為救世人。」下款是「黃興敬題」[33]。此詞足以反映黃興對基督教信仰的理解和觀感。

武昌日知會的革命活動

黃興長沙起義計畫失敗，令兩湖的革命活動一度受到威脅，但不久因着基督徒的努力，革命事業又得以蓬勃地發展起來。這時期，兩湖的革命志士以武昌聖公會的日知會為活動中心。武昌日知會乃由黃吉亭牧師創辦，後來黃牧師被調往長沙，日知會的工作便由胡蘭亭牧師主持。胡蘭亭牧師接任後，除了訂購更多新書報刊外，還經常舉辦公開講座，「批評政俗，無所忌諱，一時知識分子、憂國志士咸嚮往之」。[34]

劉敬安和曹亞伯等科學補習所成員因黃興一案，相繼避居於武昌聖公會內。當時科學補習所的「同志多星散，獨劉君靜庵不少挫」，[35]繼續尋求機會再起。不久胡蘭亭牧師自任日知會的會長，聘請劉敬安為司理。劉敬安當了司理後即致力發展會務，數月間，日知會即發展得頗有規模。劉敬安因有感於革命形勢的逼切，加上觀察到聖公會吳德施（L. H. Roots）等西教士同情

---

33 梅川，「辛亥革命時期為革命作出貢獻的武漢基督徒」，《天風》，復總 82 號（1989.10），頁 20。

34 張難先，「胡齊勳」，《革命人物誌》，第三集，頁 310。

35 張難先，「義痴六十自述」，《辛亥革命史叢刊》，第一輯，頁 184。

革命，於是向胡蘭亭牧師建議藉日知會以革命救國，說：「國勢誠岌岌矣！公中國人，當不忍其淪胥。下走愚妄，竊願借此謀革命以救國，公能許我乎？」胡蘭亭牧師對劉敬安此言表示同意，但對西籍同工卻頗有顧忌。

劉敬安對西教士則有這樣的看法：「貴會諸外籍人，均領教屢矣，類皆道德高尚，願力弘大，當能本基督救世之旨，同情吾輩。」胡蘭亭牧師因有感於國勢日危而慨然回答：「國危至此，尚何所顧忌？願與君共為其難，即如君言，弟好為籌畫也。」[36]劉敬安見胡蘭亭牧師至誠慷慨，遂深受感動而泣。胡牧師就此委託劉敬安改組日知會，隨即二人和曹亞伯共同策畫，將之改組為革命機關。胡蘭亭牧師既走上革命之路，就努力鼓動反清，和劉敬安及一些基督徒組織了以學生為主的「救世軍」，向學生抨擊和揭露清廷的腐敗，鼓吹革命。[37]改組後的日知會於1906年2月舉行成立大會，劉敬安在會中發表演說，其演辭說明了日知會的改組、擴充及方向，節錄如下：

> 日前同志曹亞伯由湘來鄂，與胡蘭亭先生及兄弟三人，商議擴充日知會……我們日知會重又成立……以後一切責任，及開導民智，救中國危亡，成一新中國，俾黃帝子孫，不復為亡國奴……[38]

改組後的日知會由劉敬安任總幹事，李亞東、陸費逵、馮

---

36 張難先，「日知會始末」，《中國近代史資料叢刊 • 辛亥革命》，第一冊，頁555-556。

37 梅川，「辛亥革命時期為革命作出貢獻的武漢基督徒」，《天風》，復總82號（1989.10），頁20。

38 曹亞伯，《武昌革命真史》，頁14。



日知會的部分會員

特民等人為幹事或評議員。[39] 自此，武昌日知會繼長沙日知會後，從一個宣傳新知識新思想的機構，轉而成為一個在教會的掩護之下以推翻滿清皇朝、成立新中國為目標的革命組織。

武昌日知會改組成革命機關後，有人為胡蘭亭牧師擔心，但「蘭亭一笑置之」。[40] 當時的人形容「牧師胡蘭亭有新思想，果敢有為，凡百事得其輔助」，所以「日知會工作推行極為順利」。[41] 而聖公會另外兩個華人牧師「黃吉亭、劉藩侯能多方維

39 賀覺非、馮天瑜，《辛亥武昌首義史》，頁 75。
40 張難先，「胡齊勳」，《革命人物誌》，第三集，頁 310。
41 范騰霄，「辛亥首義前後」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁 70。

護，殊為難得」。[42]可見三位牧師都悉力以赴，藉其在教會的身分地位來保存日知會，使之在革命活動中發揮效用。

自此日知會廣招會員，會員來自軍界、學界、新聞界、宗教界，其中以軍界人數最多，[43]這也是科學補習所自成立以來主要遊説並招攬的對象。此外，一些其他的革命團體，如群學社等，亦主動結束本身的組織，全體成員加入日知會。[44]

改組後的日知會仍以武昌高家巷美國聖公會救世主堂為會址。日知會的閱覽室公開展覽大量的革命書報，其中著名的有《猛回頭》、《警世鐘》、《絕命書》、《民報》、《湖北學生界》等。據當時的人説，日知會之所以能夠公開陳列這些違禁書報，任人閱覽，是因為教會有公開陳設書報的特權。[45]這些書報除了是由日知會在外邊設廠印刷供應外，[46]也有以教會名義從上海及日本訂購來的，使用教會的名義訂購是為了在郵運途中不至被清吏檢查。[47]日知會的革命書報大受軍學兩界歡迎。此外，該會每星期日都有公開演講，歡迎任何人士參與，演講中大談革

42 朱峙三，「辛亥武昌起義前後記」，同上書，頁 145。

43 范鴻勛，「日知會」，《辛亥首義回憶錄》，第一輯（武漢：湖北人民出版社，1979），頁 79-80；范鴻勛此處謂宗教界只三四人，這可能是指傳道人，而被證實為基督徒的則起碼有七人，如胡蘭亭、黃吉亭、劉藩侯三位牧師，以及張純一、曹亞伯、劉敬安、劉玉堂等。還有幾位聖公會文華書院的教員可能是基督徒，見張玉法，《清季的革命團體》，頁 553-562 所列的會員名單。相信有些基督徒還未計算在內，因為日知會是教會機構，理應有聖公會教會及其他教會的信徒參加，據説還有一些軍界中人在參加日知會時信教成為基督徒，見後文。

44 梁鍾漢，「我參加革命的經過」，《辛亥首義回憶錄》，第二輯（武漢：湖北人民出版社，1980），頁 7-8。

45 賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，上冊，頁 7。

46 殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁 3；曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁 130。

47 賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，上冊，頁 3。

命，毫不避諱。該會會員張難先憶述那時的情形說：

> 予到會，見流品太雜，演講者竟大談革命。予以革命乃祕密事，不宜公開演講，當規靜庵宜謹慎，靜庵然之而不改。吾一面為靜庵憂，一面服靜庵膽氣之雄。[48]

劉敬安任由日知會公開鼓吹革命而不避忌，可能也是因為認為日知會是教會機構，地點又設在教會內，衙門不敢隨便干預。事實上，當時確「有軍警之注意，以無擾及治安之舉動，且係外人居處範圍，亦無可如何也」。[49]因為違禁書報在別的地方沒法看到，革命演講也只有在日知會才有，因此日知會有很大的吸引力。[50]每逢假期，不少軍人和學生都到日知會閱覽書報，聆聽演講，十分擁擠，「聽眾至不能容膝」。[51]他們也因此接觸到胡蘭亭、劉敬安等基督徒革命者。這些基督徒在鼓吹革命的同時，亦不忘傳揚福音，據當時的人說，「日知會開會數十次，揭示係傳道，即講耶穌教義」，[52]然後講革命。來聽革命和福音的人約有萬人之多，[53]不少人因而信了耶穌作基督徒。[54]由此可知，在後來參加武昌起義的軍人和學生中，必定有不少是基督徒。

---

48 張難先，「義痴六十自述」，《辛亥革命史叢刊》，第一輯，頁 184。

49 范騰霄，「辛亥首義前後」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁 68。

50 當時的人指出，日知會所提供的是外界不能有的，這是當時造成日知會很有吸引力的一個原因。見賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，頁 7。

51 范騰霄，「辛亥首義前後」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁 68。

52 朱峙三，「辛亥武昌起義前後記」，《辛亥首回憶錄》，第三輯，頁 147。

53 同上。

54 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁 130；張純一，「述歸命基督之由及對教會之觀念」，《生命》，第一期（1919.11），頁 29。



劉敬安

日知會還廣泛地派發革命書報。由於在兵士中派發這類書報極為困難，他們遂想出一個辦法，就是在夜間或兵士出勤的時候，由軍營中的會員暗暗地把書報放在各兵士的牀上。這些書報對湖北新軍的思想影響至深，在運動軍隊一事上產生了極大的果效。[55]

此外，劉敬安本人常常在聖公會的文華學院發表有關世界革命史和革命思想的演説，旁及中國革命，藉以推廣。[56]這樣一來，武昌一地的聖公會，包括其學校，就成為了革命黨鼓吹革命的地方。

55 曹亞伯，同上。
56 馮自由，《革命逸史》，第一集，頁354。

除了高家巷聖公會外，日知會也在外邊設立機關，如漢口倫敦會信徒兼長江會黨首領劉玉堂在參加了日知會後，便負責在漢口開設新大方客棧，作為當地日知會的祕密機關，[57]「專用作交通和接待事宜」。[58]此外，日知會改組後不久，另一位聖公會牧師胡厚齋前往武昌參觀日知會，聽了劉敬安的演講後大受感動，即往江西九江，照樣開設閱覽室，名叫「開化閱書報室」。日知會所派發的各種革命書報由此散布在九江軍學紳商及海關人員之中，不少人深受影響而立志密謀革命。這種傳播革命思想的方式又由九江傳到南昌，不久南昌一地也成立了類似的組織。[59]

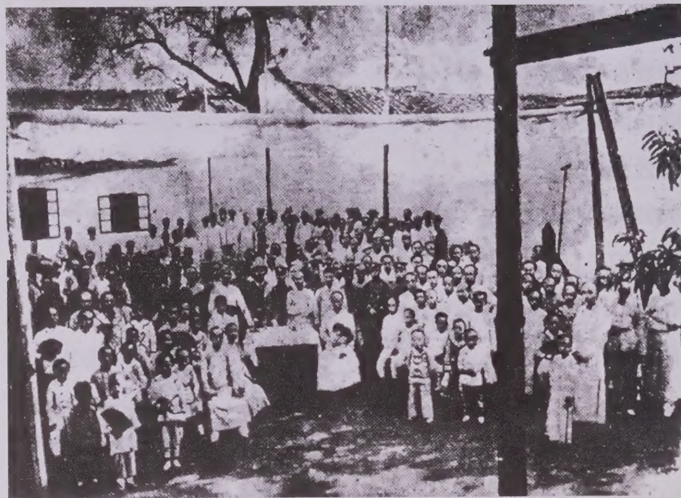
經過一段時間的醞釀後，各省的新軍多受日知會薰染而傾向革命，不少軍人加入日知會，[60]甚至在軍營中設立分會。不但如此，湖北各地亦有不少知識分子和士紳因受日知會的影響，而暗中參與日知會的工作。[61]

孫中山於1905年在東京創立中國同盟會，未幾知武昌日知會之情形，即以日知會作為同盟會在湖北的會所，無形中日知會便成了同盟會在國內的分會。[62]

1906年夏秋之交，日知會的工作已在軍學兩界中推行得很有果效，劉敬安等人見時機成熟，便欲策畫在武昌起義。此時孫中山派法籍軍官歐極樂（Oxil）往長江一帶聯絡及了解各革命團

---

57 梅川，「辛亥革命時期為革命作出貢獻的武漢基督徒」，《天風》，復總82號（1989.10），頁21。
58 賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，上冊，頁232。
59 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁129。
60 同上書，頁138。
61 同上。
62 賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，上冊，頁3。



洋人歐極樂在武昌聖公會日知會演説後留影，圖中坐着手持羽扇者是劉敬安；
此照後來成了衙門拘捕志士的線索

體，劉敬安等在武昌聖公會設會歡迎，有不少日知會會員出席。會中歐極樂和日知會會員相繼發言，暢談革命。豈知衙門已有密探混在其中，日知會的活動完全泄露。衙門把密探所得的情報呈給湖廣總督張之洞，張之洞因為此事涉及美國教會和法國人而未敢貿然捕人，卻暗中伺機搜集證據，以備將來破案時與外國交涉之用；[63]而這次在歡迎會上所拍的照片，也成了後來衙門抓人的線索。[64]

63 李春萱，「辛亥首義紀事本末」，《辛亥首義回憶錄》，第二輯，頁 122；馮自由，《中華民國開國前革命史》，第一冊，頁 294。
64 照片見曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，插圖及背後之説明。

1906年10月，日知會祕謀策動[65]江西萍鄉和湖南醴陵的志士聯合會黨起義，結果失敗。湖廣總督張之洞大肆捕殺黨人，並查出武昌日知會有分參與其中。張之洞懷疑劉敬安是長江會黨首領劉家運的化名，[66]於是以劉敬安為匪首予以通緝。由於事涉教會和教友，張之洞就先照會美國領事，然後立即派兵圍搜救世主堂和教會職員的住所。[67]

當時武昌聖公會會長胡蘭亭牧師已赴日本留學，原有的繼任人兼日知會會員劉藩侯牧師又被調往長沙，而長沙的黃吉亭牧師正要動身前往日本，故此武昌聖公會會長一職乃由余文卿牧師擔任。余文卿牧師是日知會會員余日章的父親，余日章在衙門中有相熟朋友，由此得悉清吏要緝捕劉敬安的消息。劉敬安從余文卿父子處得知自己身陷險境，即獲胡蘭亭牧師及師母安排，藏匿在胡牧師的大姊家中，但最終事泄被捕。[68]日知會另外八個會員：朱子龍、梁鍾漢、胡瑛、季雨霖、李亞東、張難先、吳貢三和殷子衡，也相繼陷入清吏手中。[69]其他會員四處奔逃，張純一因曾撰寫革命軍歌，有明顯罪狀，就逃往漢口聖公會保羅堂會長王理堂牧師處。[70]王理堂牧師亦具革命思想，[71]見張純一處境危險，就設法掩護。

---

65 曹亞伯指出這次萍鄉、醴陵的革命軍起事是日知會的祕謀，見曹亞伯，同上書，頁135。

66 劉敬安是否劉家運，時人未有定論，參馮自由，《革命逸史》，第二集，頁66-72。

67 羅家倫主編，黃季陸增訂，《國父年譜》，增訂本，上冊，頁228；馮自由，同上書，頁63。

68 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁140。

69 范鴻勛，「日知會」，《辛亥首義回憶錄》，第一輯，頁82。

70 張純一，「辛己雙十節感懷俚言」，《武昌日知會事實紀略》，該文頁1。

71 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁143。

劉敬安等九個會員被捕後，衙門便擬定第二批黑名單，其中有余日章、胡蘭亭牧師和黃吉亭牧師，他們都是日知會會員。余日章在聖公會文華書院任教，創辦《文華學界》，鼓吹革命思想，清政府以此判他罪名成立。[72]聖公會的華籍傳道人和信徒人人自危，惶惶不可終日；後來張之洞更下令要把劉敬安、胡瑛等人處決。

聖公會西教士吳德施等人見自己教會的同工和信徒或被禍，或被通緝，又見湖北當局稱劉敬安為「匪首」，[73]實在不忿又痛心。聖公會當時的立場可見於其聲明：「劉敬安既為聖公會信徒，革命乃改良治政之不二法門，何得誣為匪首？官場既誣劉敬安為匪首，則妨害聖公會之名譽。」[74]這些西教士一向同情中國的革命者，對這情況自然不能坐視不理，他們立刻向美國駐武漢領事、北京公使、華盛頓外交部要求交涉。當時青年會總會的總幹事穆德（John R. Mott）前往日本開會，順道訪問中國，穆氏抵漢口後得知劉敬安為信徒，於是答允去北京營救。穆德持張純一、余日章代撰的辯辭，打算在北京呈上清廷外務部。[75]到北京後，穆德透過美公使樂克希（W. W. Rockhill）向清外務部求寬免，而穆德在京也受到外務部高級官員特別的禮遇。[76]在西教士和穆德的戮力營救並美國外交的壓力下，清外務部下令張之洞

72 袁訪賚，《余日章傳》，頁 19。

73 當時清吏認為劉敬安就是劉家運，劉家運被稱為「會首」(會黨首領)或「匪首」，見范鴻勳，「日知會」，《辛亥首義回憶錄》，第一輯，頁 82。

74 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁 148。

75 張純一，「辛己雙十節感懷俚言」，《武昌日知會事實紀略》，該文頁 2。

76 C. Howard Hopkins, *John R. Mott, 1865-1905: A Biography*(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979), pp. 310-311.

「從緩辦理」，[77]免了劉敬安等九人死刑，同時命按察司出示曉諭，對聖公會作一番安撫，說：

劉貞一（即劉敬安）之祕密運動革命，非聖公會所及知，湖北官場之對於基督徒，素來尊重，湖廣總督對於聖公會之令譽，尤所欣悅，調查劉貞一案件種種事實，俱與聖公會無涉，聖公會之美名，決無損傷。[78]

這樣一來，原定的第二次緝捕名單也取消了，余日章、黃吉亭等人始得免禍。劉敬安和胡瑛被改判終身監禁，其餘分別被判有期徒刑。

武昌日知會雖被破獲，但各會員激於義憤，紛紛另立名目重組各種革命機關，繼續進行活動。如共進會、文學社、集賢學社、民社、益智社、振武學社……都是「日知會會員變名分設之各種機關」。[79]

日知會於改組之初，以舊日的科學補習所會員為骨幹。日知會被破後，會員分散，於各處重組革命團體，這在武昌革命之歷史上，實有承先啟後的重要地位。事實上，辛亥武昌首義的成功，與日知會之影響和組織軍人有直接的關係。當時的志士張難先在憶述日知會時說，清廷之倒，「世之飲水思源者多歸功於日知會」。[80]張難先又說：「武昌光復，黨人多頌胡蘭亭、劉靜庵

77 殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁 12。
78 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁 149。
79 曹亞伯，同上書，頁 181；諸義平，「第二十九標首義紀實」，《辛亥首義回憶錄》，第二輯，頁 64。
80 張難先，「日知會始末」，《中國近代史資料叢刊・辛亥革命》，第一冊，頁 565。

兩先生功。」[81]另一個同志范騰霄亦說：「辛亥武昌光復之役，其始源實為日知會，盡人皆知。而日知會創造者為潛江劉靜庵先生。」[82]可見日知會和其中的基督徒首腦，在辛亥革命中實佔重要的領導地位。此外，日知會對其他各地的起義，如新疆、奉天、石家莊等地在光復時的活動，也產生了直接的影響。[83]

熱血基督徒烈士劉敬安

在被捕的日知會九君子之中，劉敬安最受人敬仰，「許多參加過辛亥革命的老人均稱他是革命完人」，[84]其在獄中的影響力亦最大，處處表現出基督徒革命者的特有品格。

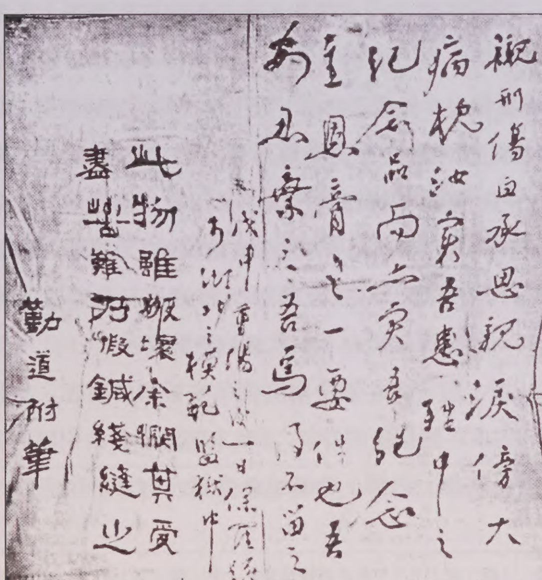
因為衙門欲逼劉敬安招認是匪首劉家運，所以他受刑最重，背部被笞至血肉橫飛，白骨外露，面目青腫。在酷刑的折磨下，他經歷了很深的宗教體驗，這些體驗都成為他的力量。他在獄中常吟詩以述其苦，其中一首是「九月初七日移新監作」：

> 向前已是慘悽極，哪知慘悽更有深。六月雪霜河水凍，半天雲霧日星昏。中原有士兆民痛，上帝無言百鬼獰。敢是達才須磨煉，故教洪爐泣精金。[85]

他在痛若中雖然感到上帝對惡勢力似乎不加干預，但他非但沒有失去信仰，反而信心愈益堅定，認為是上帝要把他煉成精金。又有一次在刑訊後，其中一位難友殷子衡用白手巾為他拭去

81 張難先，「胡齊勳」，《革命人物誌》，第三集，頁 310。
82 范騰霄，「辛亥首義前後」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁 67。
83「座談辛亥首義」，《辛亥首義回憶錄》，第一輯，頁 12。
84 賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，上冊，頁 6。
85 引自賀覺非，馮天瑜，《辛亥武昌首義史》，頁 79。

背上的血。後來劉敬安在血巾上題字：「汝（指血巾）實吾患難中之紀念品，而亦實吾紀念主恩膏之一要體也，吾安忍棄之，吾焉得不留之！」[86] 他因受刑流血就體會耶穌為他受死流血的恩典，可見他對基督教信仰之深切。事實上，信仰給了劉敬安非凡的勇氣，使他能在困苦中說：「身在縲絏，心在天堂。」[87] 這種超越苦難的宗教體驗也就成了他在獄中傳福音和繼續聯絡同志搞革命的力量。



劉敬安之血巾，以及殷子衡之附筆

86 轉引自馮自由，《革命逸史》，第二集，頁63；血巾圖照見曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，插圖。

87 曹亞伯，同上書，頁178。

獄中的劉敬安對佈道工作非常熱心，一有機會就向囚犯和獄吏傳福音，其中有些人表示願意歸信基督，並繼續跟他學道。這些初信者都以師長及父親之禮待他，例如因萍醴案入獄的湖南人歐陽澤垠本來性情極猛烈，聽道後性情改變，跟隨劉敬安學道，視他如師長。而獄中守衛軍目潘孝貞，亦在聽了劉敬安所傳的福音後相信了耶穌。一次劉敬安病重，他和其他由劉敬安帶領歸信耶穌的人殷勤服侍之，並利用獄官之身分，冒險偷運藥物給劉敬安服用，使之早得痊愈。[88]

另一被捕的日知會會員殷子衡受劉敬安影響最大。殷子衡是湖北黃岡人，其任務之一是在黃岡祕密印刷革命書刊以供派發。他在被捕後亦曾遭受酷刑。殷子衡在鄉間讀過聖經，也曾在福音堂聽過道，雖然「對於耶穌捨身救世的熱心……非常欽佩」，[89]但因覺得基督教是迷信，又因看見有些基督徒品行不好，故此沒有真正信耶穌。[90]他在被捕那天才在驚懼中忽然想起孔子的「死生有命」，以及耶穌所說的「殺身體，不能殺靈魂……」，隨即勇氣大增，安然面對刑訊。[91]

有一夜，殷子衡在獄中聽到劉敬安祈禱的聲音，次日問他是甚麼一回事，劉敬安回答說：「我求耶穌基督救中國的苦難。你沒有讀過新舊二約麼？你當速急信道，力求解脫患難中的業

88 殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁19。此處是根據曹書所收之殷子衡撰「殷子衡之日記」，但賀覺非據殷子衡《皈依基督教自述》，指出歐陽澤垠反對祈禱信靠上帝，見賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，上冊，頁9之注14。《皈依基督教自述》一書，即「獄中記」，收於《辛亥首義回憶錄》，第三輯，記載歐陽慕道「借福音書讀」，未見他反對信靠上帝之事，見頁18-19。
89 殷子衡，同上書，頁17。
90 同上書，頁18。
91「殷子衡之日記」，曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁163。

障。」[92]跟着便向殷子衡傳福音，解答他心中對基督教的種種疑惑，並給他送贈聖經、《主禱文》及《使徒信經》等書籍。殷子衡對基督教反覆思想及研究了三個月後便決志歸信耶穌，立志做基督徒，還要求劉敬安給他另取一個名字，劉敬安就給他取名「勤道」。[93]

殷子衡信教後以劉敬安為牧者，[94]二人每天都一起讀經，早晚跪在地上禱告。殷子衡說當時他們「是求上帝成就我們要成就的大事」。[95]他隨劉敬安繼續學道，信心日漸增進，在「極苦中求至樂」。[96]後來他被調往另一監獄，從此離開劉敬安，但在獄中自處時已懂得堅持信仰，在痛苦憂傷時「惟有默禱上帝，解我苦痛」。[97]因他是基督徒，獄中的人都稱他為信仰耶穌的革命黨人，對他頗為尊敬。[98]他信了基督教後，知道這信仰的好處，就在獄中託人把他的兒女送到漢口聖彼得堂的學校讀書，讓他們接受基督教教育。[99]他的大女兒殷紹素後來終身不嫁，成為武漢聖公會的傳道人。[100]他本人則於1912年革命成功後由胡蘭亭牧師施洗，1919年奉獻傳道受吏職，翌年更任武漢聖公會會長之職。[101]

---

92 殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁17。
93 同上書，頁18。
94 同上書，頁19。
95 同上。
96 「殷子衡之日記」，曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁178。
97 「殷子衡轉入夏口縣獄之日記」，收於曹亞伯，同上書，頁183。
98 殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁22。
99 同上。
100 梅川，「辛亥革命時期為革命作出貢獻的武漢基督徒」，《天風》，復總82號（1989.10），頁20。
101 賀覺非，《辛亥武昌首義人物傳》，上冊，頁22。



殷子衡獄中肖像

劉敬安在獄中不忘革命，不斷為祖國祈禱。他糾集獄中同志祕密組織「中華鐵血軍」，與獄外舊日知會會員另設的革命團體互通聲氣，繼續鼓動革命。中華鐵血軍雖在獄中發起，但獄外各革命團體皆以之為日知會被破獲後的中堅。[102]

1911 年 5 月，即武昌起義之前數月，劉敬安傷病復發，死於獄中，享年三十七歲，未能目睹數月後武昌革命的成功。劉敬

102 馮自由，《革命逸史》，第二集，頁 64。

安死時骨瘦如柴，鬚髮盡白，可知他為國受苦之深。噩耗傳至聖公會，中西牧師極其哀痛，立即向當局領屍，移柩至聖馬可堂作安息禮拜，把其遺體葬於聖公會的墓地。

同年10月武昌首義成功，獄中的革命黨人獲釋，殷子衡於出獄初期曾參與政治工作，日間在漢陽府「清理圖籍，布置軍隊」，夜間繼續效法劉敬安，每夜「跪在地下禱告，求上帝幫助剷除專制，建設共和，謀人類的幸福」。[103] 他和劉敬安一樣的信教不忘救國，救國不忘信教。

信仰與救國

與南方的基督徒革命者一樣，身為中國人的兩湖基督徒革命者在信了西教之後，非但沒有消減對國家的責任感，反而抱着基督教信仰的理想，以更大的熱情投入救國偉業，同時基督教信仰成了他們推動革命事業的力量。對他們來說，信仰和救國並沒有衝突，而是彼此相關的。他們的革命救國活動，不但表現了他們的民族主義及愛國主義，也表現了基督教信仰所賦予他們的理想，如福音潔淨人心的效用、耶穌的博愛和犧牲精神、上帝對人類的心意等。他們的信念是：基督教的理想除可實現在自己的身上外，也可實現在救國的事業上，這信念有助革命的推行。其實有些革命者是因為看到這一點才歸信基督教的。不過基督徒革命者並非因為想利用教會從事革命才入教，而是因為看見基督教信仰對其個人及國家民族的價值，這是一種內在價值的抉擇，意即他們是在成為了基督徒之後才利用自己的身分和教會的地位來方

103　殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁4。

便推行革命。基督教信仰也塑造了基督徒革命者獨特的氣質，這種氣質明顯地散發在革命活動中，被當時的同志所感知和讚賞。

日知會會員張純一在日知會創立之前，就是因為認識到基督教可以實現革命救國的理想而皈信基督教的。面對中國甲午戰敗、戊戌政變，國事日非，張純一對庸朽之中國官僚日漸生恨，每與父親談論國事，父子相對而泣。他在庚子唐才常起義失敗後，進一步對滿清政權感到絕望而欲投身革命。[104]他接觸基督教是在甲午之後，當時他有感國事維艱，遂購買了大量新政西書閱讀，由此認識基督教。後和基督徒結交，到禮拜堂聽道，又受聖公會之聘於武昌文華書院擔任教職，漸知基督教和自由平等的關係，[105]進而了解基督教信仰實在可以作為救國的理想。他如此憶述那時對基督教的理解：

> 乙巳春，漸覺基督教雖與釋道儒各教不甚懸殊，而究不無所獨異。其甘服眾役，不惜犧牲以利他，即醫治吾國自私之良藥，況湯武革命，皆自日新其德始，基督教敬天愛人，必慎其獨，不辨婦孺，皆可實踐，信可率人以共由……[106]

他既對基督教獨有的犧牲利他精神有這樣的理解和期望，便受洗加入文華書院所屬的聖公會，正式成為基督徒。他相信「欲革新國家，非先自痛除身心之污染不可」，[107]可見在他的觀

---

104 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁 141。
105 張純一，「述歸命基督之由及對教會之觀念」，《生命》，第一期（1919.11），頁 29。
106 同上。
107 同上。

念中，社會拯救是以個人拯救為基礎的。

曹亞伯則是因體會到基督教理想和中國現實的差距而信仰基督的，他原本是一個對基督教很反感的人，「聞耶穌教為異端，痛惡之」，並斥責中國傳道人是「洋奴邪言惑眾」。[108] 後得大冶縣福音堂傳道人張長善贈送一本廣學會出版的《格物探源》，使「生長於極閉塞之興州崇山中」守舊的他茅塞頓開，立即皈信基督教。他回憶自己在信了基督教後的改變時說：

> 頓悟守舊之非，即入大冶縣福音堂為信徒，於是家庭革命、社會革命之思想，日往復於胸中，不顧自身之一切，時與舊習慣相抗矣。[109]

基督教信仰不但改變了他個人的價值觀，也激起了他改革舊社會的衝動。新信仰和中國舊現實相衝突，基督教就成了改革舊現實的根據。

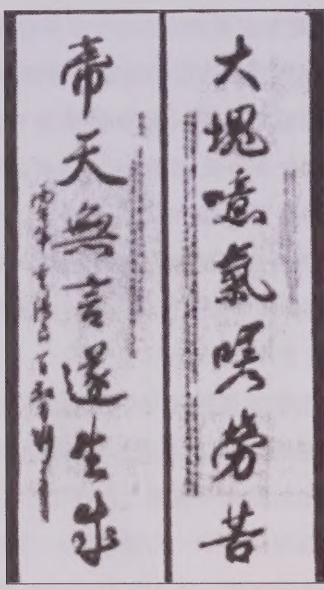
劉敬安也是一位欲以基督教信仰救國的基督徒革命者。劉敬安雖然從小就有救國之志，但到皈信了基督教後才知道甚麼是真正救國的方法。他信教後，整個人都改變了，同志張純一在1906年秋從日本歸國與他重聚，相別未幾，「驚其學識猛進」，認為他是「由基督教理陶成」的。[110] 福音和新學知識開導了劉敬安，使他成為了一個有理想的現代革命家。劉敬安成了基督徒後不久，就成為了一位基督教救國論者，認為「拯救中國，惟基

---

108 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，自序，頁1。
109 同上。
110 張純一，「述歸命基督之由及對教會之觀念」，《生命》，第一期（1919.11），頁9。

督道理為要」。[111]對他來說，基督教中耶穌基督的愛是救國的良藥，革命救國就是這種愛的實踐。他說：

> 我們要做真革命黨，就要先做真基督徒，因為革命黨就是要本着基督的博愛主義，為大多數人謀最大的幸福。[112]



劉敬安親手所寫的對聯

劉敬安明確地指出，只有具基督愛人如己的愛的革命才是真的革命。他在斥責當時某些「假革命黨」出賣黨人和藉革命詐騙錢財的敗行時說：「……那樣的行為，是沒有得着基督愛人如

111 吳德施主教致馮啟鈞函，收於曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁155。此處是吳德施主教致函馮啟鈞營救劉敬安時所引劉敬安的話。

112 殷子衡，「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯，頁17-18。

己的教訓。」[113]他知道自己和其他基督徒革命者一樣，都是要本着基督無私的愛來拯救中國。他和張純一同樣認為，社會拯救要以個人拯救作基礎，他說：

> 基督教可以拯救自己，可以救他人，可以救國家，可以救世界；救了自己，才好去做那救人、救國、救世界的功夫。[114]

區鳳墀、王煜初、鍾榮光等其他南方的基督徒革命者也有相同的見解，認為「基督教與國家的關係，根本乃由各個人做起」；[115]有了這種個人經驗，才可在救國一事上有所實踐。

日知會牧師黃吉亭和胡蘭亭更讓時人感受到，他們的救國行動是出於基督教信仰和耶穌的愛，其教會教友兼革命同志張純一就曾如此盛讚他們：「丹誠水火救斯民，耿耿耶穌博愛心。」[116]還有，日知會的非基督徒同志張難先亦驚訝於宗教信仰對這兩位牧師的影響，以及他們在革命中所顯無私的愛心，他說：

> 論者：異哉，宗教博大深厚之旨趣，何其入人之深哉。黃吉亭、胡蘭亭二公，對兩湖黨人之愛護，現若張繼、居正、馮自由、鄧家彥諸公談及，均讚不絕口。乃彼二人者，聞人誦言前事，輒憮然曰：罪過，罪過。吾黨之以微行為奇蹟，居恆憤憤不平者，視此當啞然自失矣。[117]

---

113 同上書，頁 17。
114 同上。
115 鍾榮光，「信道自述」，《中華基督教會年鑑 • 1921》，頁 241。鍾榮光就是信了教，自己改革後，社會國家「改革之心益熱」。
116 張純一，「辛已雙十節感懷俚言」，《武昌日知會事實紀略》，該文頁 1。
117 張難先，「胡齊勳」，《革命人物誌》，第三集，頁 310。

不獨張難先，其他志士也有如此的觀察和讚歎；張難先則將之歸功於基督教。

基督徒革命者相信從事革命活動乃合乎上帝的旨意，如曹亞伯就曾把反滿訴諸上帝的旨意，[118] 自己也願意先實踐祂的旨意。基於這種思想，他們在革命的過程中不斷禱告和倚靠上帝，祈求上帝幫助他們革命成功。黃吉亭、曹亞伯、劉敬安、殷子衡等人就是如此。這是基督徒革命者獨有的表現。

黃興長沙起義和武昌的革命，均與兩湖基督徒有直接的關係，這些基督徒本着基督教信仰和崇高的愛國精神，不惜冒險犯難，投身革命，醞釀起義的條件，最後促成武昌首義的成功。

基督徒革命志士中的三位牧師——黃吉亭、胡蘭亭和劉藩侯——並不像當時許多的華籍傳道人那樣，只充當西教士的助手，而是在植堂、牧養、領導教會等工作上有出色的表現，在教內教外素有美譽。[119] 他們「憂國愛民心殷」，不但是日知會會員，而且都積極參與革命活動。

除了牧師外，信徒在革命事業中也扮演了出色的角色，張純一、曹亞伯、余日章、劉敬安、劉玉堂等都肯出生入死，願為革命獻身。特別是劉敬安，他曾欲與聖公會一女教師訂婚，但當想到自己婚後或會因革命而犧牲性命，遺下妻兒，就立志終身不娶。

這些牧師和信徒既是基督徒，又是中國人，無論在救人靈魂或救國的事上都悉力以赴。可見他們愛天國和愛中國的心志並

118 曹亞伯，《武昌革命真史》，上冊，頁5。
119 張純一語，張純一，「辛己雙十節感懷俚言」，《武昌日知會事實紀略》，頁1。

沒有任何衝突。

在此階段的兩湖基督徒革命者，並不像以往南方興中會的基督徒那樣扮演革命先導者的角色，而其中一些人物更是在參與了革命活動之後才信教的，如劉敬安、殷子衡等，他們的革命思想並非由教會或基督教信仰所啟發。但是他們一接觸基督教就發現基督教具有革命性，而且在基督教信仰中找到了發動革命的勇氣和價值。

跟南方的基督徒革命者相同的是，他們在革命成功後不求權位，如胡蘭亭牧師在民國創建後，「日知會員顯貴者其多如鯽，訖不與通，仍致力於社會慈善事業及佈道，老而不衰」。[120] 又如殷子衡，他在光復後參與政治工作一年即放下國務，「廉介甘貧困」，[121] 服事教會。



「我本是基督徒，與魔鬼鬥爭四十餘年，爾等亦當如是奮鬥，更當信靠上帝。」

——孫中山（臨終著名語錄）

120 張難先，「胡齊勳」，《革命人物誌》，第三集，頁 310。
121 張純一，「辛己雙十節感懷俚言」，《武昌日知會事實紀略》，頁 2。



革命尚未成功，同志仍須努力。

辛亥革命勝利後，孫中山當了臨時大總統。一次，他身穿便服到參議院出席會議。

衛兵攔住了他，向他喝道：「今天有重要會議，只有大總統和議員們才能進去。你真斗膽，快走，免得大總統因看見你而動怒，甚至懲罰你。」

孫中山不禁笑了，反問道：「你怎麼知道大總統會生氣的？」邊說邊出示自己的證件。

衛兵一看，自知闖禍，跪地請罪。

孫中山連忙扶起他說：「你不要害怕，我不會打你的。」

「人要立心做大事，不要立心做大官。」——孫中山



結論

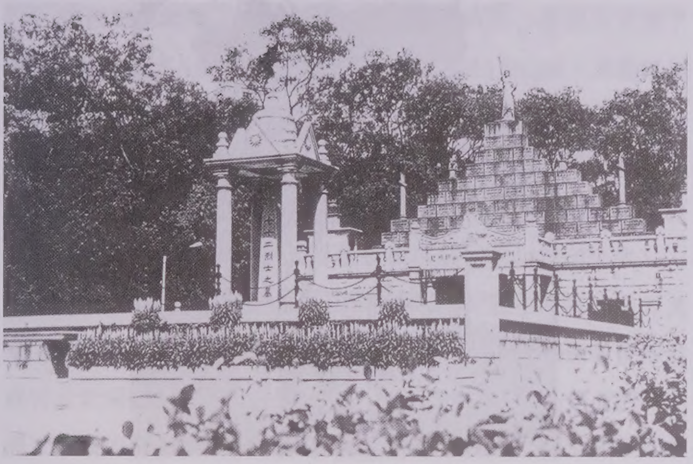
晚清中國基督徒的言論和行動，的確反映了當時中國社會中的救國熱潮，其中不乏以激進手段推動革命來救國的。那是一個史無前例的現象，既有別於歷史上的叛亂，又異於當時剛過去的太平天國運動。愛國基督徒抱着基督教賦予的理想和勇氣，突破中國幾千年傳統帝王統治的格局，進行最徹底的政治改革。這些基督徒是中國民主革命史上的先覺者和先行者，他們的革命事業極具原創意義。

在整個十九世紀，中國本來就不具備產生革命的條件，其在政局、社會以至意識上的變化都不足以導致革命。換句話說，在二十世紀以前，中國的現實條件只能帶來叛亂及具改良性質的改革而已，如捻亂和回亂，以及洋務和維新等改革運動，而這些變亂和改革都沒有突破傳統政治的格局。可是，革命的確在這個時期產生了，究其原因，真的不得不歸功於基督教這個因素。因着中國的政治社會現實與愛國主義者所接受的基督教互相抵觸，形成反滿情緒，革命才得以產生。基督教理想與中國現實彼此衝

突的結果，使信奉基督教的愛國主義者成為中國革命活動的肇始人。

雖然早期的革命者並非全是基督徒，但其中有不少非基督徒的小商人、工人、受過西法訓練的軍官、新式知識分子、華僑和會黨黨員是愛國主義者和民族主義者，他們參與革命的原因也和基督徒的相似。小商人和工人本身受條件所限而不能躋身上層社會，但他們多是在西方社會生活過的華僑，其中有不少是會黨成員；早期參加革命的軍官和知識分子亦多曾受過西方教育，對現實多表不滿。會黨本有洪門的反清傳統，而華僑來自中國沿海地區，與中原傳統關係比較疏離，因此他們都和基督徒一樣，在思想上較易擺脫中國傳統的羈絆，並且都是主流社會的邊緣人物。雖然如此，要走上革命的路，他們仍是需要基督徒革命者的開導和鼓動，並在基督徒革命者的領導下進行革命，這從凝聚和結集革命力量的過程中可見一斑。他們雖然不是基督徒，卻和基督徒有密切的交往。基督徒既是社會的邊緣人物，其反滿革命也就只有得到這些同是邊緣人物的同志認同和支持。

基督徒革命者是革命活動的肇始者和領導者，但他們的革命活動起初是國內士大夫和主流新式知識分子所不屑為的，革命者甚至常被鄙視指罵。興中會的成員在第一次起義失敗後，就飽受國人所加的這種壓力；及至庚子後洪全福的大明順天國革命時，革命者仍被當時一些人指為大逆不道。興中會和大明順天國的基督徒就在此孤獨及不利的情勢下發動了革命，突破了中國數千年朝代遞嬗的規律，以及當時政治改革的局限。興中會是第一個有推翻帝制、建立民主共和理想的革命團體，它發動了中國民主革命史上的第一次和第二次革命。仍以興中會基督徒會員為主



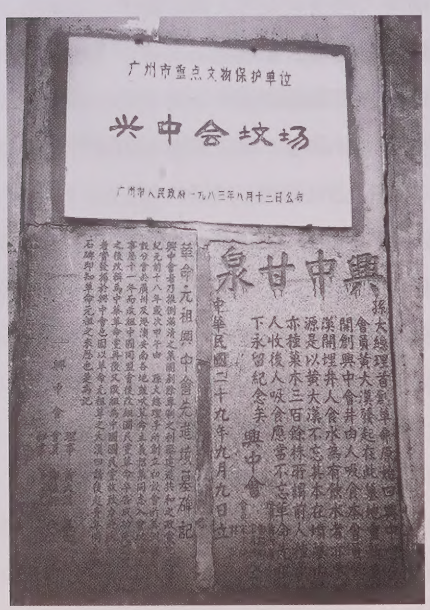
廣州黃花崗七十二烈士之墓，其中有幾位烈士是教會傳道人

要分子的大明順天國雖有太平天國的影子，卻是第一個提出具體民主政制及規定總統須由全民選出的革命團體。直至大明順天國革命，所有革命起義都是由基督徒發起和領導，也都得到教會和教會人物的支援；事敗後，都有傳教士出面營救基督徒志士，而且每次都有基督徒志士殉難，革命中的基督教因素是明顯的。

大明順天國起義後，革命風潮風起雲湧，國內一般愛國分子發動了多個革命組織。大明順天國失敗後，興中會被同盟會取代，革命事業不再由基督徒壟斷。正因如此，基督徒革命者也不再被國人鄙視和排斥。這個時候，基督徒在革命活動中依然活躍，例如在黃花崗一役中就有不少基督徒參與，在後來殉難的七十二烈士中亦有好幾位是傳道人。從兩湖基督徒在日知會的活動，可見基督徒革命者在國內革命潮流中依然扮演重要的角色，時人多以之為辛亥武昌首義的主力。基於這些基督教因素，基督徒革命者在中國民主革命事業上的地位是肯定的。



廣州興中會墳場，不少基督徒革命者都葬於此



廣州市人民政府於墳場入口處，注明該地屬
「廣州市重點文物保護單位」

這段歷史說明了一個事實，就是中國人並不會因為成為了基督徒而失去其中國人身分的意識和對祖國的責任感。基督教信仰沒有削弱中國基督徒的愛國心；即使削弱了愛國主義者的文化本位主義，卻也沒有削弱他們的民族本位主義，反而進一步加強了他們對民族的責任感。這情形不但見於基督徒革命者，也見於其他的中國基督徒，例如當時教會出版的刊物《萬國公報》、《德華朔望報》、《中國基督徒報》中所載有關中國基督徒的文章，大都瀰漫着愛國主義及改造中國的氣息。基督徒信教後不但保持着愛國的民族本位主義，而且在思想上有了新的價值觀和理想。這新的價值觀和理想在他們面對中國現實處境時形成了批判思維，使他們不將當前的專制皇權和腐敗政治視為當然。有了對中國現實批判的根據，特別是「上帝比一切超越」的觀念，他們發現君權的非絕對性和平凡性，因此能更早脫離道德上的羈絆而毫無顧忌地對之進行徹底的批判。

此外，對基督徒革命者來說，基督教的價值和理想是拯救祖國的良藥，可以同時實踐於個人身上和整個社會中。所以基督徒革命者是抱着在中國實現基督教價值和理想的願望來進行行動上的批判的。他們希望中國能走上富強之路，人民能脫離黑暗和愚昧，過幸福的日子。這些基督教價值和理想及其在社會中所能產生的美好果效，是他們在接受了基督教信仰或教會學校教育，又或閱讀了教會出版的書報後才獲知的，亦有是在外國社會生活時親身體會得來的。此外，基督教中「拯救」的觀念也強化了基督徒革命者的救國信念。他們的革命救國行動是他們在福音中所領略的「拯救」的轉化，由個人的拯救（individual salvation）延伸到社會的拯救（social salvation），再到社稷的拯救。基督徒

革命者懷有基督教信仰的理想，但他們不是烏托邦的（utopian）理想主義者，福音中拯救的觀念把他們推向實踐。革命救國的拯救行動對基督徒革命者來說一如耶穌拯救世人，是本於無私的愛和犧牲精神，這種精神成為了他們的品格道德和實踐革命的勇氣。不過他們在「以革命救國」和「以福音救人」這兩件事上用了不同的手段，前者不排除以暴力作為手段，後者卻不然。對基督徒革命者來說，在革命中使用暴力是實現救國之必然手段，愛和暴力二者並無衝突，所以使用革命暴力未見令他們有感為難。

基督徒革命者雖然來自教會，但革命不是教會事業本身的一個項目，所以不是教會運動。興中會自然不用說；兩湖日知會表面上雖是美國聖公會的組織，卻不是由聖公會發起的革命活動，日知會其實融入了全國以非基督徒為主的革命洪流中。所以由興中會至日知會，基督徒的革命並不是教會救國運動，而是教會中信徒的救國運動。雖然如此，教會機構及其中的傳教士和華人信徒，卻非存心地（unintentionally）培育了及影響了基督徒愛國主義者的革命意識；同時也在革命的過程中，給予了基督徒革命者不少的援助和掩護。

晚清的教案令教會在中國具有優越的地位，基督徒革命者就利用這有利形勢來進行革命活動，而不少教會和其中的人物也樂於被利用。事實上，社會中能為早期革命者提供可靠幫助和掩護的，就只有教會和其中的人物。當然，基督徒的革命並非獲得每個教會的認同，有時反被教會排斥，如孫中山就曾有過這種不愉快的經驗。但無可否認，教會確是當時基督徒革命者唯一得到支援的地方。基督徒革命者在教會圈子中是獨特的一群，他們跟其他信徒同樣的重視教會事業，其中有不少是傳道人、牧師、教

會領袖，甚至是教會本國化運動的發起人和推動人。不同的是，他們比其他信徒多了一種以革命救國的責任。在他們看來，教會事業(包括傳福音等)與革命救國之間並無抵觸，其中更有基督徒不忘在革命中傳道，又在傳道中進行革命，如宋居仁、劉敬安、黃吉亭等人便是這樣。當然也有些革命者只專注於革命而未見有傳道的，如孫中山等，但他們乃念念不忘福音對同胞的好處。

早期的基督徒革命者確實處於社會邊緣，單是「基督徒」這身分已不獲社會認同，何況他們是「叛逆者」。他們和一般國人之間關係疏離（alienated），遑論與士大夫階級及主流新式知識分子有甚麼關係。基督徒和朝廷之間更是疏離。基督徒革命者在這種疏離的關係中是處於被動的，因為這是國人單方面對待他們的態度。

雖然國家民族把他們擠到邊緣去，甚至推出局外，但他們並沒有放棄對國家民族的關懷和責任，也沒有與國人甚至那些鄙視和排斥他們的士大夫對立，反而視之為拯救對象。他們和統治者的關係卻不是這樣，他們與君王的疏離是既被動又主動的。雖然清廷的慈禧太后是排外主義者，君王和當政者並未有敵視基督徒，但基督徒革命者卻要除之而後快。簡言之，國人排擠基督徒革命者，基督徒革命者卻沒有與他們對立；相反，統治者沒有排擠基督徒，基督徒卻以之為推翻的對象。祖國並不愛基督徒革命者，但當面對祖國的危難和人民的痛苦時，基督徒革命者卻主動地、一廂情願地率先去承擔責任，拯救國家。

這種一廂情願地去拯救祖國的革命，是基督徒革命者自願作出的抉擇，並非如一些學者所指的，是他們在缺乏正常條件下

不得已採取之手段，以圖在社會上取得地位。他們的革命事業是內在價值抉擇的外在發動，這種內在價值的抉擇乃包括基督教信仰、理想等的抉擇。這是自願作出的抉擇，是基督徒革命者在固有傳統以外發現比傳統價值更優越的東西時所選擇的新價值，正是這新價值使他們走上革命救國的道路。



「革命尚未成功，同志仍須努力。」

——孫中山

參考書目

一、中文書刊

丁文江、趙豐田：《梁啟超年譜長編》。上海：上海人民出版社，1983。

丁身尊、吳春泉：「鏡湖慈航，澤衍濠江——鏡湖醫院概述」，《廣東文史資料》，第五十八輯。廣州：廣東人民出版社，1988。

上海圖書館編：《中國近代期刊編目彙錄》。上海：上海人民出版社，1980。

于醒民、唐繼無、高瑞泉：《宋氏家族第一人》。哈爾濱：北方文藝出版社，1986。

「大明順天國元年南粵興漢大將軍申明紀律告示」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，共十冊。第一冊。上海：上海人民出版社，1981。

「大明順天國元年南粵興漢大將軍檄」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。

小田：「陳夢南與華人宣道會」，《天風》。上海：中國基督教三自愛國運動委員會及中國基督教協會，1985 年第 2 期。

中國第一歷史檔案館編選：《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，共二冊。北京：中華書局，1985。

中國歷史博物館編：《中國近代史參考圖錄》。上海：上海教育出版社，1986。

中國人民政治協商會議湖北省委員會編：《辛亥首義回憶錄》，第三輯。武漢：湖北人民出版社，1980。

「中國早期基督教徒自辦教會自己傳教」，《大公報》。香港：1982.6.4。

《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》。上海：上海人民出版社，1981。

《中國近現代人名大辭典》。北京：中國國際廣播出版社，1989。

「中國基督徒會小史」，《中國基督徒報》，第五十一期。上海：民3，春季。
《中華民國史事紀要》。台北：中華民國史料研究中心，民63。
中華民國開國五十年文獻編纂委員會編纂：《中華民國開國五十年文獻：革命之倡導與發展——興中會》，共二冊。台北：正中書局。
《中華基督教會合一堂建堂五十週年金禧榮慶特刊》。香港：中華基督教會合一堂，1976。
《中華基督教會合一堂開基一百周年暨香港堂建堂六十周年榮慶》。香港：中華基督教會合一堂，1986.10.10。
《辛亥革命周年紀念晚會特刊》。香港：香港友好協進會，香港各界文化促進會，2001.10.7。
《中華歸主》。上海：商務印書館，民11。
尹士嘉述意，崔成達遺詞：「廣東格致書院緣起」，《格致書院章程》(1899)。United Board for Christian Higher Education in Asia Archives. New Haven: Yale University 藏。
尹文楷：「二十五年來之香港教會」，《真光》，第二十六卷，第六號。上海：民16.6。
尤列：「楊衢雲略史」，《廣東文物》，共三冊。中冊。香港：中國文化協進會，民30。
「巴色傳道會差遣韓黎二牧來吾客族地區傳道簡史」，《基督教香港崇真會史略》。香港：香港崇真會出版社，1974。
毛注青編著：《黃興年譜長編》。北京：中華書局，1991。
王元深：「自傳——歷艱明證記」，收於羅彥彬輯：《中華基督教禮賢會在華傳教史，1847-1947》。香港：禮賢會香港區會，1968。
王少如：《近代出洋史話》。上海：學林出版社，1989。
王正中編：《國父宗教信仰》。台灣斗六：浸宣出版社，1976。
王守中：「論甲午中日戰爭到義和團運動期間中國的三種愛國自救運動」，《義和團運動與近代中國社會》。成都：四川省社會科學院出版社，1989。

王治心：《中國基督教史綱》。香港：基督教輔僑出版社，1959。

王耿雄：《孫中山在上海》。上海：上海人民出版社，1991。

王笛：「辛亥革命與反洋教鬥爭」，《近代中國教案研究》。成都：四川省社會科學院出版社，1987。

王誌信：《道濟會堂史，1886-1926》。香港：王志堅，1986。

王煜初：「甲午戰爭•自序」，《戰輯》，收於阿英編校：《近代外禍史》。上海：上海潮鋒出版社，1951。

王爾敏：《上海格致書院志略》。香港：香港中文大學出版社，1980。

王樹槐：《外人與戊戌變法》。台北：中國學術著作獎助委員會，民54。

______：「清季的廣學會」，《近代中國與基督教論文集》。台北：宇宙光出版社，1981。

王寵惠：「追懷國父述略」，《國父九十誕辰紀念論文集》，共二冊。上冊。台北：中華文化出版事業委員會，民44。

王鐵崖編：《中外舊約章彙編》，共三冊。北京：三聯書店，1982。

史式：《太平天國詞語匯釋》。成都：四川人民出版社，1984。

「史堅如供詞」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯。北京：中華書局，1980。

「史堅如致妹書」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯。北京：中華書局，1980。

左斗山：「人事有更天道不移論」，《萬國公報》，卷一一三（1896.6），合訂本第二十八冊。台北：華文書局，複印本，民57。

左舜生：《中國近代史四講》。香港：友聯出版社，1962。

平山周：《中國祕密社會史》。石家莊：河北人民出版社，1990。

《北京新聞彙報》，合訂本共八冊。台北：文海出版社，複印本，民56。

任繼愈：「何啟、胡禮恒的改良主義思想」，《中國近代思想史論文集》。上海：上海人民出版社，1958。

吉野作造：「宮崎滔天著《三十三年之夢》解說」，收於宮崎滔天：《三十三年之夢》。香港：三聯書店，1981。

「同盟會伍烈士漢持傳略」，黃季陸編：《革命人物誌》，第一集。台

北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民58。
朱文原：《辛亥革命與列強態度》。台北：正中書局，民70。
朱仲華、陳于德：「復旦校長李登輝事蹟述要」，《文史資料選輯》，第九十七輯，合訂本共三十三冊。北京：中國文史出版社，1986。
朱峙三：「辛亥武昌起義前後記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯。武漢：湖北人民出版社，1980。
朱琳：《洪門志》。石家莊：河北人民出版社，1990。
何啟、胡禮恆：《新政真詮》。瀋陽：遼寧人民出版社，1994。
何樹德：「宗教別擇論」，《德華朔望報》，第二十六冊。香港：1909.1。
伯納爾著，丘權政譯：《一九〇七年以前中國的社會主義思潮》。福州：福建人民出版社，1985。
吳玉章：《辛亥革命》。北京：人民出版社，1973。
吳立樂編：《浸會在華佈道百年史略：1836-1936》。香港：浸信會出版社，1970。
吳倫霓霞：「孫中山早期革命運動與香港」，《大公報》。香港：1986.10.30。
吳耕雲筆記：「宋居仁」，《革命文獻》，第六十四輯。台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，民62。
吳梓明：「從廣州私立嶺南大學看基督教大學應以何種形式為國家教育事業服務」，章開沅、林蔚主編：《中西文化與教會大學》。武漢：湖北教育出版社，1991。
吳湘湘：「盛世危言增訂新編複印本序」，鄭觀應：《盛世危言增訂新編》，共二冊。台北：台灣學生書局，民54。
《吳稚暉先生全集》，共十八卷。台灣：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民58。
吳萱人：「百年前一記冷血槍聲」，《明報》。香港：2000.7.12。
吳德施、胡志坤：「聖公會要旨」，《中華基督教會年鑑 • 1915》。上海：中華續行委辦會，民4。

吳倫霓霞、陳勝鄰等編：《孫中山在港澳與海外活動史蹟》。廣州：中山大學孫中山研究所；香港：香港中文大學聯合書院，年份不詳。

呂實強：《中國官紳反教原因，1860-1870》。台北：中國學術著作獎助委員會，民68。

宋少東記述：「宋少東」，《革命文獻》，第六十四輯。

宋教仁：《宋教仁日記》(原名《我之歷史》)。長沙：湖南人民出版社，1980。

李子峰：《海底》。石家莊：河北人民出版社，1990。

李志剛：「嶺南大學之基督精神及其影響」，《中國基督教大學論文集》。台北：宇宙光出版社，1992。

李定一：《中國近代史》。台北：台灣中華書局，民63。

李春萱：「辛亥首義紀事本末」，《辛亥首義回憶錄》，第二輯。武漢：湖北人民出版社，1980。

簡又文記：「李紀堂自述」，「國民革命文獻叢錄」，《廣東文物》，中冊。

李紀堂編誌：「李紀堂」，《革命文獻》，第六十四輯。

李敖：《孫逸仙和中國西化醫學》。台北：文星書店，民54。

李綺庵、梅喬林：「開國前美洲華僑革命史略」(節錄)，《華僑與辛亥革命》。北京：中國社會科學出版社，1981。

杜國彪：「何啟生平事蹟記略」，《廣東文史資料》。廣州：廣東人民出版社，1991。

沈亞倫：「四十年來的中國基督教會」，《金陵神學誌：金陵神學四十週年紀念特刊》，第二十六卷，第一、二期合刊，1950.11。

沈嘉榮：「民主主義，還是皇權主義？」，《太平天國史論文集》。廣州：廣東人民出版社；南寧：廣西人民出版社，1983。

阮仁濟等主編：《上海宗教史》。上海：上海人民出版社，1992。

孟天禎：《從政前之孔庸之先生》。台北：傳記文學出版社，民58。

尚秉和：《辛壬春秋》。香港：文藝書屋，1970。

「拘禁逸犯」，《萬國公報》，卷九五(1896.12)，合訂本第二十六冊。

台北：華文書局，複印本，民57。
明恩普：「本年各教會進行之概況：公理會」，《中華基督教會年鑑•1916》。上海：中華續行委辦會，民5。
「東亞同文會之一瞥」(黨史會藏抄本)，《革命文獻》，第六十四輯。
林明德編：《晚清小說研究》。台北：聯經出版事業公司，民77。
林治平：《基督教與中國近代化論集》。台北：台灣商務印書館，民64。
林治平主編：《基督教入華百七十年紀念》。台北：宇宙光出版社，1977。
近籐秀樹編，禹昌夏譯：「宮崎滔天年譜稿」，《辛亥革命叢刊》，第一輯。北京：中華書局，1980。
金老佛：《三教九流江湖祕密規矩》。石家莊：河北人民出版社，1990。
金沖及胡繩武：《辛亥革命史稿•第一卷•中國資產級革命的形成》。上海：上海人民出版社，1980。
哈恩•埃米莉著，李豫生等譯：《宋氏家族》。北京：新華出版社，1985。
故宮博物院明清檔案部等編：《清季中外使領年表》。北京：中華書局，1985。
故宮博物院明清檔案部編：《清代檔案史料叢編》，第一輯。北京：中華書局，1978。
施本思：「自由篇」，《萬國公報》，卷一五五(1901.2)，合訂本第三十三冊。台北：華文書局，複印本，民57。
施志偉：「傳統宗教」，陳建遠主編：《中國社會——原型與演化》。瀋陽：遼寧人民出版社，1988。
柯保安著，蘇文峰譯：「戴德生與李提摩太宣教方式之比較」，《基督教入華百七十年紀念》。台北：宇宙光出版社，1977。
查時傑：《中國基督教人物小傳》。台北：宇宙光出版社，1983。
紀希榮述，黃慶初譯：「基督徒應如何對王家」，《德華朔望報》，第

三十冊（1909.3），第三十一冊（1990.4）。

「美領事新定傳教善後章程」，《北京新聞彙報》（光緒二十七年十月），第七冊。

耶牧師撰，季理斐譯：「論耶穌教與國家關係」，《萬國公報》，卷一六一（1902.6），合訂本第三十三冊。台北：華文書局，複印本，民 57。

胡勁草、錢鋼：《大清留美幼童記》。香港：中華書局，2006。

胡景鍾、王雷蒙、邵一誕：「論中西文化交流中的教會大學」，章開沅、林蔚主編：《中西文化與教會大學》。

胡漢民：「鄧上將蔭南先生墓表」，卞孝宣、唐文權編：《辛亥人物碑集傳》。北京：團結出版社，1991。

范文瀾：《中國近代史》，上冊。北京：人民出版社，1962。

范鴻勛：「日知會」，《辛亥首義回憶錄》，第一輯。武漢：湖北人民出版社，1979。

范騰霄：「辛亥首義前後」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯。武漢：湖北人民出版社，1980。

茅家琦：《太平天國對外關係史》。北京：人民出版社，1984。

孫中山：《倫敦被難記》（1897），《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「上李鴻章書」，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「中國之司法改革」（約 1897.7），郝盛潮主編：《孫中山集外集》。上海：上海人民出版社，1990。

______：「支那問題真解」（1904.8.31），《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「在北京基督教等六教會歡迎會的演說」（1912.9.5），《孫中山全集》，第二卷。北京：中華書局，1982。

______：「在法教堂歡迎會的演說」（約 1912），《孫中山全集》，第二卷。北京：中華書局，1982。

______：「在廣州嶺南學堂的演説」(1912.5.7)，《孫中山全集》，第二卷。北京：中華書局，1982。

______：「在舊金山麗蟬戲院的演説」(1910.2.28)，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「我的回憶——與倫敦《濱海雜誌》記者的談話」(1911.11)，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「勉中國基督教青年」(1924)，《孫中山全集》，第十一卷。北京：中華書局，1986。

______：「建國方略」(1917-1919)，《孫中山全集》，第六卷。北京：中華書局，1985。

______：「追贈鄧蔭南令」(1923.2)，《孫中山全集》，第七卷。北京：中華書局，1985。

______：「致吳稚暉函」(1909.10)，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「致區鳳墀函」(1896.11)，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「教友少年會紀事」(1891.6)，郝盛潮主編：《孫中山集外集》。上海：上海人民出版社，1990。

______：「第一次廣州革命的起源」，郝盛潮主編：《孫中山集外集》。上海：上海人民出版社，1990。

______：「揭本生息贈藥單」，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「與宮崎寅藏的談話」(1911年以前)，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「與劉成禺的談話」(1902)，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「與羅斯基等的談話」(1911以前)，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。

______：「覆翟理斯函」(1896.11)，《孫中山全集》，第一卷。北京：

中華書局，1981。
《孫中山年譜》。北京：中華書局，1980。
「孫公中山在檀事略」，《革命文獻》，第一至三輯合訂本。台北：中國國民黨史史料編纂委員會，年份不詳。
孫文：「革命原起」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。
______：「香港興中會宣言」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。
______：「檀香山興中會成立宣言」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。
孫江：《十字架與龍》。杭州：浙江人民出版社，1990。
孫悦民：《家理寶鑒》。石家莊：河北人民出版社，1990。
孫穗芳：《我的祖父孫中山》，共二冊。台北：禾馬文化事業有限公司，1995。
宮崎滔天：《三十三年之夢》。
宮崎龍介著，林啟彥譯：「先父滔天的一些事蹟」，收於宮崎滔天：《三十三年之夢》。
容閎：《西學東漸記》。台北：廣文書局，民66。
容閎原著，惲鐵樵、徐凰石等譯：《容閎回憶錄：我在中國和美國的生活》。北京：東方出版社，2006。
高宗魯編譯：「中國留美幼童書信集」，上，《傳記文學》，第三十四卷，第二期。台北：民68.2。
「座談辛亥首義」，《辛亥首義回憶錄》，第一輯。武漢：湖北人民出版社，1979。
徐松石編纂：《華人浸信會史錄•第五輯•先賢傳略》。香港：浸信會出版部，1972。
徐勤：「日本橫濱中國大同學校記」，《知新報》，第五十冊（光緒二十四年閏三月二十一日），文收湯志鈞：《乘桴新獲：從戊戌到辛亥》。江蘇：江蘇古籍出版社，1990。

徐謙：「我對於孫中山先生的信仰為耶穌所傳之真道作證」，《真理週刊》，第三年，第二期。北京：民 14.4.19。
「書李文忠公事略後」，《新聞報》(光緒二十七年九月二十九日)，收於《北京新聞彙報》，第七冊。
殷子衡：「獄中記」，《辛亥首義回憶錄》，第三輯。武漢：湖北人民出版社，1980。
「殷子衡之日記」，收於曹亞伯：《武昌革命真史》，共三冊。上冊。上海：上海書店，複印本，1982。
「殷子衡轉入夏口縣獄之日記」，收於曹亞伯：《武昌革命真史》，上冊。北京：中華書局，1930。
荊知仁：《中國立憲史》。台北：聯經出版事業公司，民 74。
袁訪賚：《余日章傳》。香港：基督教文藝出版社，1970。
《追悼會彙錄》。地點不詳，1903。
郝盛潮主編：《孫中山集外集》。上海：上海人民出版社，1990。
馬小進：「香江之革命樓臺」，《革命文獻》，第六十四輯。
勒法格著，高岩譯：《中國幼童留美史》。香港：文藝書屋，1980。
《國父九十誕辰紀念論文集》。台北：中華文化出版事業委員會，民 44。
《基督教香港崇真會史略》。香港：香港崇真會出版社，1974。
《基督教香港崇真會救恩堂開基一百二十五建堂一百一十新堂四十五週年紀念特刊》。香港：香港崇真會出版社，1978。
崔成達：「余信道之原因」，《中華基督教會年鑑 • 1916》。上海：商務印書館，年份不詳。
______：「美國華人基督教會」，《中華基督教會年鑑 • 1917》。上海：中華續行委辦會，民 6。
崔通約：《滄海生平》。上海：滄海出版社，民 24。
______：「我之革命經過」，中華民國開國五十年文獻編纂委員會編纂：《中華民國開國五十年文獻：革命之倡導與發展(上)——興中會》。台北：正中書局，民 53。

______：「二十年來之美洲華僑」，《信義報二十週年紀念特刊》，民21.1。

崔滄海：「史烈士與基督教信徒合作革命之信史」，《真光》，第二十六卷，第六號。上海：民16.6。

張力、劉鑒唐：《中國教案史》。成都：四川省社會科學院出版社，1984。

張玉法：《中國近現代史》。台北：台灣東華書局，1978。

______：《清季的革命團體》。台北：中央研究院近代史研究所，民71。

______：「外人與辛亥革命」，《中國現代史論集•第三輯•辛亥革命》。台北：聯經出版事業公司，民69。

張玉法主編：《中國現代史論集•第三輯•辛亥革命》。台北：聯經出版事業公司，1981。

張明、張華生：「毛文明先生傳略」，《廣東文史資料》，第六十二輯。廣州：廣東人民出版社，1990。

張祝齡：「合一堂早期史略」，《中華基督教會合一堂建堂五十週年金禧榮慶特刊》。

______：「香港道濟會堂自立之原因及辦法」，《中華基督教會年鑑•1914》。上海：商務印書館，民3。

張純一：《武昌日知會事實紀略》。地點及年份不詳，序於民30。

______：「述歸命基督之由及對教會之觀念」，《生命》，第一期（1919.11）。

張道寧：「救恩堂簡史」，《基督教香港崇真會救恩堂開基一百二十五建堂一百一十新堂四十五週年紀念特刊》。

張篁溪：「記自立會」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。

張難先：「日知會始末」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。

______：「胡齊勵」，黃季陸編：《革命人物誌》，第三集。台北：中

國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民58。

______：「義痴六十自述」，《辛亥革命史叢刊》，第一輯。北京：中華書局，1980。

《教會新報》，合訂本共六冊。台北：華文書局，複印本，民57。

曹亞伯：《武昌革命真史》，上冊。上海：上海書店，複印本，1982。

梁元生：「宗教與革命：新加坡華人基督徒對革命運動之反應」，《辛亥革命與南洋華人研討文集》。台北：國立政治大學國際關係中心，民75。

梁柱臣：「廣東佛山鎮重建教堂述略」，《教會新報》，第三冊。上海：年份不詳。

梁家麟：《廣東基督教教育，1807-1953》。香港：建道神學院，1993。

梁啟超：《中國歷史研究法》。台北：台灣中華書局，民61。

______：《康有為傳》，收於《中國近代史資料叢刊•戊戌變法》，共四冊。第四冊。上海：上海人民出版社，1961。

______：《清代學術概論》。台北：水牛出版社，民60。

梁發：《勸世良言》(哈佛大學藏本)。台北：台灣學生書局，複印本，民73。

梁壽華：「偉烈亞力與上海墨海書館，1847-1860——為紀念偉烈亞力逝世一百週年而作」，《華人神學期刊》，第二卷，第二期。香港：世界華人福音事工聯絡中心，1987.2。

梁鍾漢：「我參加革命的經過」，《辛亥首義回憶錄》，第二輯。武漢：湖北人民出版社，1980。

梅川：「辛亥革命時期為革命作出貢獻的武漢基督徒」，《天風》，復總82號（1989.10）。上海：中國基督教三自愛國運動委員會及中國基督教協會。

清史編委會編：《清代人物傳稿》，下編，第三卷。瀋陽：遼寧人民出版社，1987。

許師慎：「李紀堂先生訪問記」，《革命先烈先進傳》。台北：中國國

民黨中央黨史史料編纂委員會，民54。
郭延以：「近代西洋文化之輸入及其認識」，《中國現代化的歷程》。台北：時報文化出版事業有限公司，民71。
郭洪斌：《宋慶玲的足跡》。哈爾濱：黑龍江人民出版社，1988。
郭湛波：《近代中國思想史》。香港：龍門書店，1973。
郭漢良：「陸皓東」，《清代人物傳稿》，下編，第三卷。瀋陽：遼寧人民出版社，1988。
陳少白：「興中會革命史」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。
______：「興中會革命史別錄」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。
「陳少白傳」，《革命文獻》，第六十四輯。
陳邦賢：《中國醫學史》。台北：台灣商務印書館，民66。
陳固亭：《日本論叢》，共二冊。台北：中華叢書編審委員會，民60。
陳春生：「壬寅洪全福廣州舉義記」，《革命文獻》，第六十七輯。台北：中國國民黨中央委員會黨史委員會，民63。
______：「庚子惠州起義記」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。
「陳英士致黃克強書」，《孫中山全集》，第六卷。
陳健夫：《近代中華基督教發展史》。台北：海天出版社，1989。
陳達著，彭家禮譯：《中國移民——專門涉及勞工狀況》(摘譯)，收於陳翰笙主編：《華工出國史料彙編•第四輯：關於華工出國的中外綜合性著作》。北京：中華書局，1981。
陳德藝：「陳少白年譜」，《革命文獻》，第六十四輯。
陳學恂等編：《中國教育史料彙編•留學教育》。上海：上海教育出版社，1991。
陳樹榮：「孫中山與澳門」，《廣州文史資料》，第四十五輯。廣州：廣東人民出版社，1993。
陳錫祺：《同盟會成立前的孫中山》。廣州：廣東人民出版社，1984。

陳鵬仁譯：「宮崎滔天著《孫逸仙傳》未刊稿」，《傳記文學》，第二十六卷，第三期（民 64.3）。
陸丹林：《革命史譚》，收於《近代裨海》，第一輯。成都：四川人民出版社，1985。
「陸皓東軼事」，《革命先烈先進傳》。
章開沅主編：《辛亥革命辭典》。武漢：武漢出版社，1991。
______、林增平主編：《辛亥革命史》，共三冊。北京：人民出版社，1980。
麥沾恩著，胡簪雲譯：《中國最初的佈道者：梁發傳》。香港：基督教輔僑出版社，1959。
麥梅生：「基督教在廣東」，《廣東文物》，下冊。
斯諾•埃德加著，宋久、柯南、克雄譯：《復始之旅》。重慶：新華出版社，1989。
斯諾•海倫•福斯特：《中國新女性》。北京：中國新聞出版社，1985。
曾國藩：「討粵匪檄」，《曾國藩全集》，共五冊。第一冊。台北：世界書局，民 54。
欽差大臣剛毅兩廣總督譚鍾麟廣東巡撫德壽：「會籌粵省分利事宜疏」，《萬國公報》（1898.12），合訂本第三十冊。台北：華文書局，複印本，民 57。
湯清：《中國基督教百年史》。香港：道聲出版社，1987。
費成康：《澳門四百年》。上海：上海人民出版社，1988。
賀覺非、馮天瑜：《辛亥武昌首義史》。武漢：湖北人民出版社，1985。
______：《辛亥武昌首義人物傳》，共二冊。北京：中華書局，1982。
「順德尤列先生八秩開一榮壽徵文啟」，轉見《孫中山全集》，第一卷。
馮自由：《中國革命運動二十六年組織史》，轉見《革命文獻》，第六十四輯。
______：《中華民國開國前革命史》，共二冊。台北：世界書局，

民 73。

______：《革命逸史》，共五集。台北：台灣商務印書館，民60。

______：《華僑革命開國史》。台北：台灣商務印書館，民64。

「黃大漢自述」，《革命文獻》，第六十四輯。

黃玉梅：《川流不息》。香港：基督教文藝出版社，1977。

黃其馨：「中華基督教宜聯合自立說」，《中華基督徒彙報》，第一號，第七十一期（民6.2）。

黃偉才：「基督教在廣東的已往和現在」，《真光雜誌百年紀念特刊》，第三十五卷，第十號。上海：1936.10。

黃菊艷主編：《近代廣東教育與嶺南大學》。香港：商務印書館，1995。

黃智奇等：「灣仔堂史」，《竹居臺》。香港：中華基督教會灣仔堂，1991。

黃福鑾：《華僑與中國革命》。香港：亞洲出版社，民43。

黃韶聲：「連州光復前後」，《辛亥革命在廣東》。廣州：廣東人民出版社，1991。

楊興安：「英雄成敗大淒涼：為人淡忘的革命先烈楊衢雲」，《明報月刊》。香港：1990.6。

楊襄甫：《區鳳墀先生傳》。地點及年份不詳。

楊玉如：《辛亥革命先著記》。北京：科學出版社，1958。

溫國符：「余錫九牧師傳」，《中華基督教會年鑑•1915》。上海：中華續行委辦會，民4。

解力夫、馮光：《宋氏家族》。北京：社會科學文獻出版社，1996。

《萬國公報》。台北：華文書局，複印本，民57。

「署兩廣總督德壽等為省港破獲圖謀舉事會黨聚集之所致軍機處電」（光緒二十九年正月初四日），中國第一歷史檔案館編選：《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊。

「署兩廣總督德壽等奏拿獲省港會黨首要洪全福等詳細情摺」（光緒二十九年三月二十八日），中國第一歷史檔案館編選：《辛亥革命前

十年間民變檔案史料》，下冊。
「署兩廣總督德壽等為拿獲省港會黨首要洪全福事致軍機處電」(光緒二十九年二月三十日），中國第一歷史檔案館編選：《辛亥革命前十年間民變檔案史料》，下冊。
鄒魯：《中國國民黨史稿》。台北：台灣商務印書館，民65。
______：「陸皓東傳略」，《革命文獻》，第六十四輯。
熊月之：《西學東漸與晚清社會》。上海：上海人民出版社，1994。
廖平子：「史堅如案拾遺」，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。
______：「洪全福起義始末」，《革命文獻》，第六十七輯。
海老沢宣道：《日本人的見證》。香港：基督教文藝出版社，1964。
趙矢元：「史堅如及其供詞、絕筆考辨」，《辛亥革命史叢刊》，第二輯。北京：中華書局，1980。
趙翼：《廿二史劄記》。北京：中國書店，1987。
趙豐田編：《康長素（有為）先生年譜》。香港：崇文書店，1975。
黎沅琼：「談談道濟會堂」，收於王誌信：《道濟會堂史，1886-1926》。香港：王志堅，1986。
「劉秉祥事略」：《革命文獻》，第六十四輯。
劉粵聲編：《香港基督教會史》。香港：香港浸信教會，1941。
______編：《廣州基督教概況》。廣州：東山書局，1937。
劉蜀永：「香港與辛亥革命運動」，《辛亥革命在各地》。北京：中國文史出版社，1991。
劉毅翔：「洪秀全、孫中山和洋教」，顧大全等主編：《教案與近代中國》。貴陽：貴州人民出版社，1990。
劉聯珂：《中國幫會三百年革命史》。石家莊：河北人民出版社，1990。
劉體智：《異辭錄》。北京：中華書局，1988。
《廣州百年大事記》，共二冊。廣州：廣東人民出版社，1984。
《廣州近百年教育史料》。廣州：廣東人民出版社，1983。

廣東文物展覽會編：《廣東文物》，共三冊。香港：中國文化協進會，民 30。
「廣東星導書樓」，《萬國公報》，卷一一三（1896.6），合訂本第二十八冊。台北：華文書局，複印本，民 57。
「德壽為請代英領事保密事致軍機處電」(光緒二十九年正月初四日)，故宮博物院明清檔案部編：《清代檔案史料叢編》，第一輯。北京：中華書局，1978。
「德壽等為嚴密防範並訪拿洪全福事致外務部電」(光緒二十九年二月初四日)，故宮博物院明清檔案部編：《清代檔案史料叢編》，第一輯。北京：中華書局，1978。
蔣永敬編：《華僑開國革命史料》。台北：正中書局，民 66。
蔣慶：「基督教信仰與中國文化」，《鵝湖月刊》，第十七卷，第九期。台北：1992.3。
諸義平：「第二十九標首義紀實」，《辛亥首義回憶錄》，第二輯。武漢：湖北人民出版社，1980。
鄭聰武：「宋居仁」，黃季陸編：《革命人物誌》，第三集。台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民 58。
鄭觀應：《盛世危言增訂新編》。台北：台灣學生書局，民 54。
「鄧三伯」，《革命文獻》，第六十四輯。台北：年份不詳。
鄧元忠：《美國人與太平天國》。台北：華欣文化事業中心，民 72。
鄧慕韓：「史堅如事略」(節錄)，《中國近代史資料叢刊•辛亥革命》，第一冊。上海：上海人民出版社，1981。
______：「乙未廣州革命始末記」，《革命文獻》，第六十七輯。台北：1974。
黎澍：「辛亥革命——中國的大革命」，《大公報》。香港：1981.10.22。
「黎韓二牧年譜與本會百年大事表合編」，《基督教香港崇真會史略》。香港：香港崇真會出版社，1974。
「澳門發行紀念首日封：施曼堯為此撰文讚揚孫中山是中國模範」，

《大公報》。香港：1986.10.30。
穎之：《中國近代留學簡史》。上海：上海教育出版社，1980。
駱惠敏編，劉桂梁等譯：《清末民初政情內幕：喬•厄•莫理循書信集》，共二冊。上海：知識出版社，1986。
霍約翰著，陳學譯：《傳到萬邦》。香港：基督教輔僑出版社，1964。
衛滕沈吉：「宮崎滔天為何獻身於中國革命」，《記念辛亥革命七十週年學術討論會論文集》，共三冊。北京：中華書局，1983。
嶺南大學祕書處：「二十五年來之嶺南大學」，《真光》，第二十六卷，第六號。上海：民16.6。
戴魏光：《洪門史》。石家莊：河北人民出版社，1990。
「擬創立農學會書」，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。
「檀香山興中會盟書」，《孫中山全集》，第一卷。北京：中華書局，1981。
薛君度著，楊慎之譯：《黃興與中國革命》。香港：三聯書店，1980。
謝永先：「尤烈事略」，《廣東文史資料》，第五十八輯。廣州：廣東人民出版社，1988。
謝紀恩：「美國公理會教士鼓吹加緊對華文化侵略」，《近代史資料》，第三期。北京：中華書局，1963。
鍾工宇：「我的老友孫逸仙先生」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊。台北：中華文化出版事業委員會，民44。
鍾叔河：《從東方到西方》。長沙：岳麓書社，2002。
鍾榮光：「信道自述」，《中華基督教會年鑑•1921》。上海：中華續行委辦會，民10。
______：「嶺南大學」，《中華基督教會年鑑•1918》。上海：中華續行委辦會，民7。
簡又文：《中國基督教的開山事業》。香港：基督教輔僑出版社，1960。
______：《太平天國典制通考》，共三冊。香港：簡氏猛進書屋，民47。

______：「國民革命文獻叢錄」，《廣東文物》，中冊。
______：「廣東文化之研究」，《廣東文物》，下冊。
______記：「李紀堂自述」，《廣東文物》，中冊。
顏惠慶原著，姚松齡譯：《顏惠慶自傳》。台北：傳記文學出版社，1985。
羅彥彬輯：《中華基督教禮賢會在華傳教史，1847-1947》。
羅香林：《香港與中西文化之交流》。香港：中國學社，民50。
______：《國父之大學時代》。台北：台灣商務印書館，民43。
______：《國父在香港之歷史遺蹟》。香港：香港珠海書院出版委員會，民61。
______：《國父家世源流考》。台北：台灣商務印書館，民43。
______：《國父與歐美友好》。台北：中央文物供應社，民40。
______：「孫中山先生受洗前後」，《燈塔》，第一一三期。上海：1965.11.1。
______：「國父革命主張對於何啟與鄭觀應等影響」，《國父九十誕辰紀念論文集》，上冊。
羅剛：《中華民國國父實錄初稿》。台北：國民圖書出版社，民54。
羅家倫主編，黃季陸增訂：《國父年譜》，增訂本，共二冊。台北：中國國民黨中央委員會黨史史料編纂委員會，民54。
關肇碩、容應萸：《香港開埠與關家》。香港：廣角鏡出版社，1997。
譚永年主編，甄冠南編述：《辛亥革命回憶錄》，共二冊。香港：榮僑書店，民47。
嚴復：「論中國分黨」，《嚴復集》，共五冊。第二冊。北京：中華書局，1986。
蘇特著，周雲路譯：《李提摩太傳》。香港：基督教輔僑出版社，1957。
饒任坤、陸仰淵、李福彥：《天國興亡》。北京：中國青年出版社，1988。
饒展雄、黃艷嫦：「孫中山與香港瑣記」，《廣東文史資料》，第五十八輯。

黨史會：「史堅如傳」，《革命文獻》，第六十四輯。
______：「鄭士良傳」，《革命文獻》，第六十四輯。
蘭比爾•沃拉著，廖七一等譯：《中國：前現代化的陣痛》。瀋陽：遼寧人民出版社，1989。
顧長聲：《傳教士與近代中國》。上海：上海人民出版社，1991。

二、英文書刊

"An English School of Science." United Board for Christian Higher Education in Asia Archives. New Haven: Yale University 藏。

"Announcement and Course of Study of the Christian College Canton, China." United Board for Christian Higher Education in Asia Archives. New Haven: Yale University 藏。

Armentrout, L. Eve."The Canton Rising of 1902-1903: Reformers, Revolutionaries, and the Second Taiping," *Modern Asian Studies*, 10.1 (1976).

Boorman, Howard L. ed. *Biographical Dictionary of Republican China*, 5 vols. New York & London: Columbia University Press, 1970.

Chan, Law Kit-ching. *China, Britain and Hong Kong*. Hong Kong: Chinese University Press, 1990.

Centennial the first Chinese Church of Christ in Hawaii, 1879-1979.

China Mission Handbook, first issue. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1893.

Choa, G. H."*Heal the Sick*" *was Their Motto: The Protestant Medical Missionaries in China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1990.

________. *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1981.

Cohen, Paul A. *Between Tradition and Modernity*: *Wang T'ao and Reform in late Ch'ing China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.

________."Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The

'Christian' Reformers," in John K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.

Couling, Samuel. *The Encyclopaedia Sinica*. Shanghai: Kelly and Walsh, Ltd., 1917.

Dutt, Vidya Prakash. "The First Week of Revolution: The Wuchang Uprising," *China in Revolution: The First Phrase, 1900-1913*. Ed. by Mary C. Wright. New Haven: Yale University Press, 1968.

Eitel, J. T. *Europe in China, The History of Hong Kong*. London: Luzac & Co.; Hong Kong: Kelly & Walsh, 1895.

"Exhibit of the Missionary Work in Kwong Tung Province, A. D. 1899," *Chinese Recorder*, 31:10 (1900).

Fairbank, John K. *The Great Chinese Revolution, 1800-1985*. New York: Harper & Row, 1987.

________. ed. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.

________ & Edwin O. Reischauer. *China: Tradition and Transformation*. North Sydney, 1979.

________ & Edwin O. Reischauer, Albert M. Greig. *East Asia: Tradition and Transformation*. Boston: Houghton Mifflin Co., 1973.

Fan, Carol C. "Chinese Protestant Christians in Hawaii: A Case Study on Culture Integration," 文收林治平主編：《基督教與中國本色化》。台北：宇宙光出版社，民 79。

Fenn, William Purviance. *Christian Higher Education in Changing China, 1880-1950*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1976.

Folson, Kenneth E. Friend, *Guess and Colleague*. Berkeley: University of California Press, 1968. (From Mrs. Archibald Little. *Li Hung-chang, His Life and Times*. London: Cassell & Co. Ltd., 1903.)

Friedrich, Carl J. *Transcendent Justice: The Religious Dimension of*

Constitutionalism. Durham, N. C.: Duke University Press, 1964.

Goodall, Norman. *A History of the London Missionary Society, 1895-1945*. London & New York: Oxford University Press, 1954.

Gulick, Edward V. *Peter Parker and the Opening of China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

Hager, Charles R. "Some Personal Reminiscences," in Lyon Sharman, *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*. Stanford, California: Stanford University Press, 1986.

Hahn, Emily. *China Only Yesterday, 1850-1950: A Century of Change*. Garden City, New York: Doubleday, 1963.

Hahn, Emily. *The Soong Sisters*. New York: Doubleday, Doran & Co., Inc., 1941.

Haller, William. *The Rise of Puritanism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

Harrison, Brian. *Waiting for China: The Anglo-Chinese College at Malacca, 1818-1843, and Early Nineteenth Century Missions*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1979.

Hopkins, C. Howard. *John R. Mott, 1865-1905: A Biography*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979.

Hughes, E. R. *The Invasion of China by the Western World*. London: Adam & Charles Black, 1968.

Hummel, Arthur W. ed. *Eminent Chinese of the Ching Period, 1644-1912*. Washington: U.S. Government Printing Office, 1943.

Jansen, Marius B. *The Japanese and Sun Yat-sen*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954.

Latourette, Kenneth S. *A History of Christian Missions in China*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929.

________. *Christianity in a Revolutionary Ages, Vol. III: The 19th Century Outside Europe*, 5 vols. Grand Rapids: Zondervan Publishing House,

1970.

Linebarger, Paul. *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*. New York & London: The Century Co., 1925.

Lutz, Jessie Gregory. *China and the Christian Colleges, 1850-1950*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1971.

Ma, Eve Armentrout. *Revolutionaries, Monarchists, and Chinatowns: Chinese Politics in the Americas and the 1911 Revolution*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

MacGillivray, D. ed. *A Century of Protestant Missions in China, 1807-1907*. Shanghai, 1907.

Mogan, W. P. *Triad Society in Hong Kong*. Hong Kong: Government Press, 1960.

Morgan, Edmund S. ed. *Puritan Political Ideas, 1558-1794*. Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Co., 1965.

Paterson, E. H. *A Hospital for Hong Kong: The Centenary History of the Alice Ho Miu Ling Nethersole Hospital, 1887-1987*. Hong Kong, 1987.

Reischauer, Edwin O. *The United States and Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950.

Rhoads, Edward J. M. *China's Republican Revolution: The Case of Kwangtung, 1895-1913*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

Richard, Timothy. *Forty-five Years in China*. London: T. Fisher Unwin Ltd., 1916.

Richard, T. *China Mission Handbook*, first issue. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896.

Schiffrin, Harold. *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1970.

Schneider, Louis. *Sociological Approach to Religion*. New York & London: John Wiley & Son, Inc., 1970.

Seagrave, Sterling. *The Soong Dynasty*. New York: Harper & Row, 1985.

Sharman, Lyon. *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning.*

Smith, Carl T. "Sun Yat-sen as a Middle School Student in Hong Kong," *Ching Feng*, Vol. XX, no. 3 (1977).

________. *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press, 1985.

Teng, Ssu-yü and John K. Fairbank. *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839-1923*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

Thomson, John Staurt. *China Revolutionized.* Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., Publishers, 1913.

Treadgold, Donald W. *The West in Russia and China, Vol. 2, China, 1582-1949*. London: Cambridge University Press, 1973.

Tse Tsan Tai. *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*. Hong Kong: The South China Morning Post Ltd, 1924.

Turner, John A. *Kwangtung or Five Years in South China*. London: S. W. Partridge & Co., intro. in 1894.

Walker, Williston, Richard A Norris, et al. *A History of the Christian Church*, fourth edition. New York: Charles Scribner's Sons, 1985.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. New York: Atheneum, 1970.

Wang, Y. C. *Chinese Intellectual and the West, 1872-1949*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1969.

Who's Who in China: Biographies of Chinese Leaders. Shanghai: The China Weekly Review, 1932.

Wilbur, C. Martin. *Sun Yat-sen: Frustrated Patriot*. New York: Columbia University Press, 1976.

Wong, J. Y. *The Origins of An Heroic Image, Sun Yat-sen in London, 1896-1897*. Hong Kong: Oxford University Press, 1986.

Wright, Mary C. ed. *China in Revolution: The First Phrase, 1900-1913.*

Wylie, Alexander. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1867.



革命尚未成功，
同志仍須努力。

1924年，孫中山每周都往廣東高師禮堂（今廣東省博物館）演講「三民主義」。起初，他與隨從乘輪船渡河再租一部汽車前往，後因隨員增多而要租用三部汽車。

孫中山覺得這未免花費太多了。一天他對副官說：「請你叫庶務幹事來見我。」

幹事來見孫大元帥，問：「先生有事找我嗎？」

孫中山笑着，點了點頭說：「我每次去高師演講要付多少車費？」

幹事回答說：「每次往返租三部汽車，共計十五元。」

孫中山說：「往返路程不過五華里，卻要用十五元車費，太浪費了！以後渡河後不必租用車子了，我們可以安步當車，自行往返！」

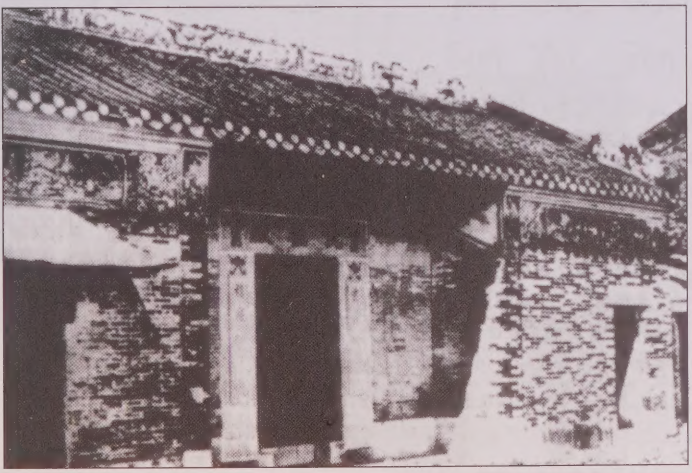
「天下為公。」——孫中山

〖圖片專輯〗

革命先行者孫中山掠影



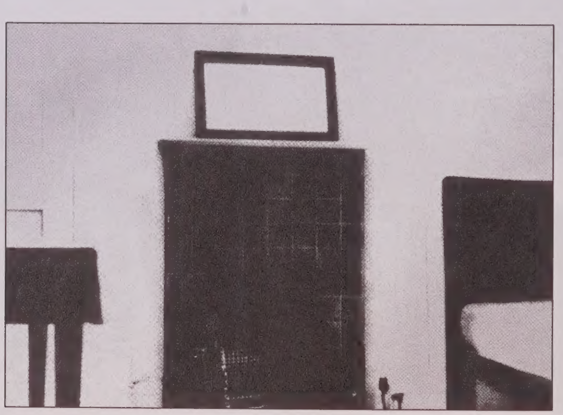
1901年，革命先行者孫中山闔家照。中坐者為孫中山母親楊氏；前立者左起：孫中山之子孫科、次女孫婉、長女孫娫；後排左起：女僕、孫眉夫人譚氏、孫中山姪兒孫威、長兄孫眉、孫中山、孫中山髮妻盧慕貞、孫眉養女、女僕



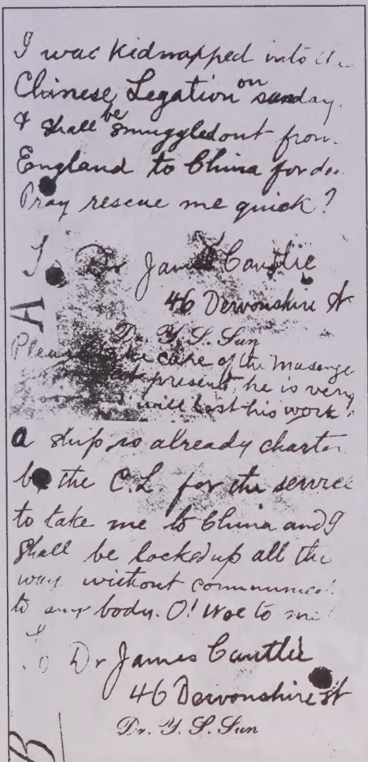
年少時的孫中山和陸皓東就是在此村廟內折斷了北帝神像的手指



西醫書院同窗，
前排左起：江英華、關景良、孫中山，後排右一為陳少白



1896 年 10 月，孫中山在倫敦被清使館人員拘禁於圖中的囚室



I was Kidnapped into the
Chinese Legation on sunday
& shall be smuggled out from
England to China for d...
Pray rescue me quick?

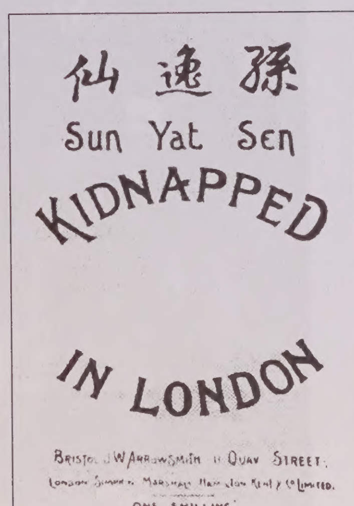
To Dr James Cantlie
46 Devonshire St
Dr. Y. S. Sun

Please take care of the messenger
... present, he is very
... will lost his work.

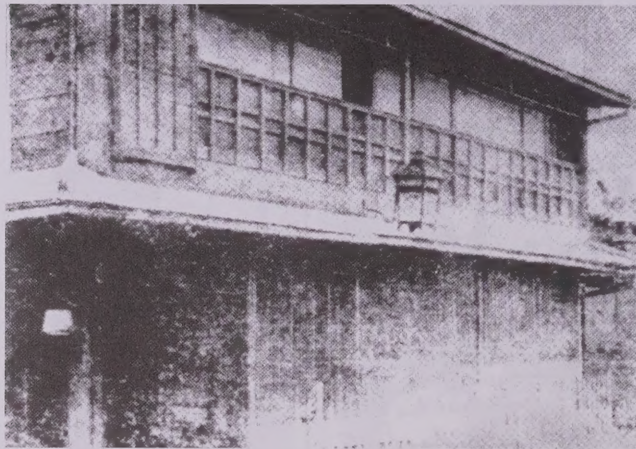
A ship is already charter...
by the C.L. for the service
to take me to China and I
shall be locked up all the
way without communicat...
to any body. O! Woe to me!

To Dr James Cantlie
46 Devonshire St
Dr. Y. S. Sun

孫中山在倫敦被拘禁時寫給康德黎的求救信



1897年，孫中山以英文寫了 *Kidnapped in London* 一書，講述其「倫敦被難」的經歷



1900 年，興中會於台灣設立的惠州起義指揮中心



1902 年冬，孫中山應邀出席越南河內的工業博覽會，
與當地法國官員交往，在華僑中成立革命組織



1910 年，孫中山與兒子孫科攝於檀香山



1907 年春，新加坡同盟會分會會員合照；
二排左三起：陳楚楠、黃耀庭、孫中山、尤列、張成忠



1910 年，美國同盟會分會部分會員



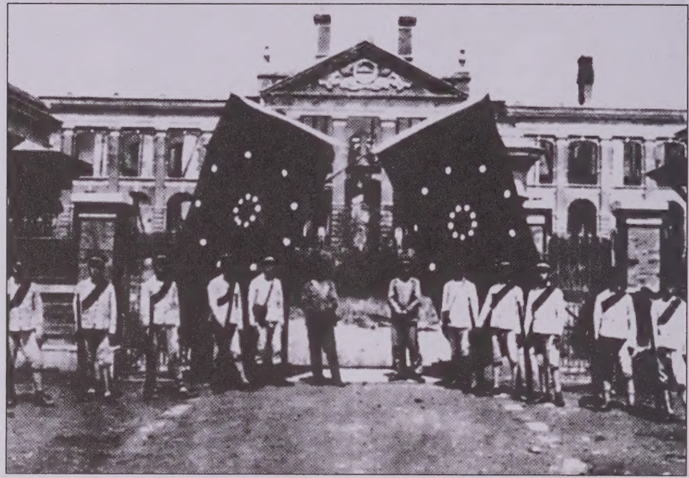
黃花崗起義失敗後，美國的革命同志策畫東山再起，時為 1911 年 5 月



1911 年，美洲同志與孫中山



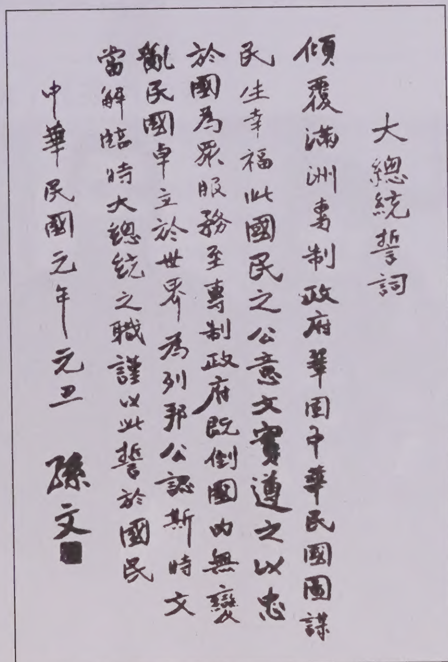
1911 年 7 月，同盟會和洪門致公堂的同志攝於舊金山；
當時孫中山建議同盟會會員一律加入致公堂，致公堂對此表示歡迎



1911 年 10 月 10 日，武昌首義勝利，翌日革命者在武昌成立湖北軍政府



1911 年 12 月，各團體設宴祝賀孫中山當選臨時大總統，
前排左四起：汪精衛、孫中山、胡漢民、伍廷芳



大總統誓詞

傾覆滿洲專制政府鞏固中華民國圖謀民生幸福此國民之公意文實遵之以忠於國為眾服務至專制政府既倒國內無變亂民國卓立於世界為列邦公認斯時文當解臨時大總統之職謹以此誓於國民

中華民國元年元旦 孫文

孫中山就任臨時大總統之誓詞



1912 年 5 月，孫中山退去臨時大總統之職後，與親友攝於香山孫氏祠堂前



1924 年，孫中山與夫人宋慶齡攝於日本

基督教來華二百周年(1807-2007)紀念系列



4455

《亦有仁義——基督教傳教士與鴉片貿易的鬥爭》

黃智奇 著

本書為你揭開了歷史的真相：是傳教士基於信仰和道德的立場，不惜冒犯英國政府和鴉片商人，勇敢地指出鴉片遺害中國的事實，從而營造國際輿論壓力去迫使英國停止鴉片貿易。讀者可透過本書了解昔日傳教士反對鴉片貿易的來龍去脈，繼而對這事件作出正確的評價。

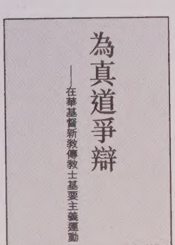


4521

《革命先驅——基督徒與晚清中國革命的起源》

梁壽華 著

作者以晚清時代背景及社會動態為經，歷史人物和事件的客觀分析為緯，深入研究晚清革命中的基督教因素，如基督教性質、背景和勢力，基督教信仰對革命者的思想塑造，以及基督徒如何在救國的大前提下與非基督徒知識分子、三合會和軍人合作等，指出這場革命是「基督徒運動」。本書正好為這段革命歷史糾偏補漏。



4478

《為真道爭辯——在華基督新教傳教士基要主義運動，1920-1937》

姚西伊 著　即將出版

二十世紀初，自由主義神學在中國蔓延，當時的一些基督徒（主要是傳教士）為堅守真道，與之進行了爭辯，其中基要派表現尤為突出。本書介紹了基要派頗有代表性的活動及成果，如成立中華聖經聯會、華北神學院、中華基督教聯合會等機構，在金陵神學院的爭論、與賽珍珠的論戰等。本書具體地把在華傳教士基要主義運動的歷史輪廓呈現讀者眼前。



梁壽華牧師，廣東番禺人，香港出生。香港中國神學研究院畢業，分別於1988年和1994年榮獲道學碩士（M. Div.）及神學碩士（M. Th.）學位，後者主修歷史神學。畢業後留校任教，直至1998年移民加拿大，並先後任香港及北美華人神學院客座講師。現任紐約神學教育中心部分時間專任講師及部分時間總編輯，曾主編《基督教信仰與中國前景》。

革命尚未成功，
同志仍須努力。

革命先驅

基督徒與晚清中國革命的起源

- 基督徒與晚清革命有何關係？
- 如何界定這是一場由基督徒革命者發起的愛國救國運動？
- 孫中山先生如何聯合基督徒與會黨陣線進行革命？

堪稱中國第一個共和革命的反清革命，由1894年檀香山興中會的成立到1911年的武昌起義，翌年建立中華民國，前後歷時十七年。期間，中國知識分子拋頭顱灑熱血，為的只是救國救民。

這場劃時代的晚清革命以1903年成立的華興會為界：之前的興中會和大明順天國這兩個僅有的革命團體都是由中國基督徒領導，成員也多是基督徒；之後的華興會、光復會、共進會、科學補習所、群治學社、振武學社等雖然不是由基督徒領導，但華興會和科學補習所卻有基督徒參與，又跟兩湖的聖公會關係密切。其後日知會的成立，對辛亥革命的成功起了決定性的作用。

現存著作極少全面研究基督徒在革命中的功業，更遑論深入探討革命中的基督教因素，如基督教性質、背景和勢力，基督教信仰對革命者的思想塑造，基督徒「救國」概念的淵源，以及基督徒如何在救國的大前提下與非基督徒知識分子、三合會和軍人合作。

本書正好給這段革命歷史糾偏補漏，把一幅全面的圖畫展現讀者眼前。

教會歷史 HK$125
ISBN:978-962-244-833-9
9789622448339
PRINTED IN HONG KONG